الحكمة المتعالية
في الأسفار العقلية الأربعة

لمؤلفه
الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني
صدر الدين محمد الشيرازي
مجدد الفلسفة الإسلامية
المتوفى ١٠٥٠ هـ

دار إحياء التراث العربي
بيروت - لبنان

٤

بسم الله الرحمن الرحیم

الحكمه المتعاليه فى‌الاسفار العقليه الاربعه

كاتب:

محمد بن ابراهيم صدرالدين شيرازى

نشرت فى الطباعة:

دار احياء التراث العربى

رقمی الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه المجلد ۴

اشاره

سرشناسه : صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹-۱۰۵۰ق.

عنوان و نام پدیدآور : الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه/ مولف صدرالدین محمدالشیرازی.

مشخصات نشر : بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۳ -

مشخصات ظاهری : ج.

يادداشت : عربی.

يادداشت : فهرستنویسی بر اساس جزء دوم از سفر چهارم.

يادداشت : ج.۱، چاپ سوم.

يادداشت : ج.۲، چ.۲: ۱۹۸۱م.

يادداشت : ج.۲، چ.۳: ۱۹۸۱م.

يادداشت : کتابنامه: ص. [۳۹۱] - ۳۹۲؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع : فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

موضوع : فلسفه اسلامی

رده بندی کنگره : BBR۱۰۸۳/ص۴ح۸ ۱۳۰۰ی

رده بندی دیویی : ۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی : ۳۳۴۱۰۷۶

***معرفی اجمالی

«الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه»، تألیف صدرالدین محمد شیرازی (متوفی ۱۰۵۰ق)، معروف به ملا- صدرا یا صدرالمتألهین، دوره کامل فلسفه صدرایی (حکمت متعالیه) به زبان عربی است.

این نسخه از کتاب، پس از تصحیح چاپ های گذشته، با افزودن تعلیقه های حکیم سبزواری، علامه طباطبایی، آقا علی مدرس

زنوزی و دیگران به چاپ رسیده است. علامه محمدرضا مظفر (متوفی ۱۳۸۳ق) بر این کتاب مقدمه نوشته است.

***ساختار

در ابتدای کتاب، سه مقدمه به قلم محمدرضا مظفر، ناشرین و مؤلف آمده است. متن اثر مشتمل بر ۴ سفر است که در نه جلد تنظیم شده است. هریک از اسفار در ضمن چند «مرحله، فن، موقف یا باب» مشتمل بر فصولی بیان شده است. در صدر صفحه متن اسفار و در ذیل آن تعلیقه های تعدادی از فلاسفه بزرگ ذکر شده است. برخی از اساتید تنها بر بخشی از کتاب تعلیقه زده اند؛ مثلاً آقا علی مدرس و مولی محمد اسماعیل خواجوی تنها بر سفر نفس تعلیقه زده اند (مقدمه ناشرین، صفحه ث).

ساختار کتب حکمت متعالیه، با ساختار آثار فلسفی مشائی و اشراقی تفاوت اساسی دارد. برخلاف متون مشائی، در متون حکمت متعالیه از ریاضیات و طبیعیات بحث نمی شود. اگرچه ملا صدرا در جلد پنجم اسفار به اختصار گریزی به طبیعیات زده است، اما این مباحث نه به نحو مستقل، بلکه صرفاً به مناسبت بحث از مراتب کلی وجود طرح گردیده است. پیش از ملاصدرا، مبحث نفس جزئی از مباحث طبیعیات را تشکیل می داد، اما وی آن را از طبیعیات جدا کرده و به مباحث الهیات به معنی اخص ملحق ساخته است. سیر مباحث فلسفی در این کتاب چنان است که گویی همه مجلدات آن به مثابه مقدمه ای برای دو جلد آخر؛ یعنی هشتم و نهم در نظر گرفته شده اند که به ترتیب به دو مبحث «معرفه النفس» و «معاد» اختصاص دارند (محمدزاده، رضا، ص۲۱۴-۲۱۳).

*** گزارش محتوا

علامه مظفر در مقدمه اش بر کتاب ابتدا به توصیف جایگاه علمی نویسنده پرداخته است. وی ملا صدرا را از بزرگ ترین فلاسفه الهی دانسته که قرن ها باید بگذرد تا فرزانه ای مانند او ظهور یابد. او مدرّس درجه اول مکتب فلسفی الهی در سه قرن اخیر در بلاد شیعه است (ر.ک: مقدمه مظفر، صفحه ب). وی سپس کتاب اسفار را در رأس تمامی کتب فلسفه قدیم و جدید و مادر تمامی تألیفات او دانسته است؛ چراکه هر کتابی یا رساله ای که پس از آن تألیف کرده، برگرفته از عبارات آن کتاب است (همان، صفحه «ب» و «ز»). در ادامه به ذکر شرح حال صدرا پرداخته و زندگی اش را در سه مرحله توضیح داده است (همان، صفحه د - ز).

«حکمت متعالیه»، عنوان نظام فلسفی صدرالدین محمد شیرازی، مشهور به ملا صدرا و صدرالمتألهین است. ملا صدرا در هیچ یک از آثارش این نام و همچنین نام دیگری را برای اشاره به نظام فلسفی خود به کار نبرده، بلکه آن را در نام گذاری مهم ترین اثر مکتوب فلسفی اش، «الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه» به کار برده است. اما این کتاب نیز، که پس از او مشهورترین اثر او شناخته شده، به «اسفار اربعه» معروف است و کمتر کسی از آن با نام الحکمه المتعالیه یاد می کند. استفاده از این تعبیر بعد از او، صرفاً برای اشاره به نظام فلسفی وی، متداول شده است. گفتنی است که ملا صدرا در کتاب «الشواهد الربوبیه»، علاوه بر «الأسفار الأربعه» از کتاب دیگر خود به نام «الحکمه المتعالیه» نیز یاد کرده است. به نظر سید جلال الدین آشتیانی، کتاب اخیر همان کتاب ناتمام «المسائل القدسیه» است (ر.ک: فنا، فاطمه، ص۷۷۴).

با مطالعه و بررسی آثار ملا صدرا می توان دریافت که او در تأسیس نظام فلسفی خود از دو گونه منبع بهره برده است:

۱. منبع روحانی و باطنی؛ یعنی همان چیزی که او الهامات ربانی نامیده و به مدد مجاهده و تهذیب نفس و تجرید عقل به آن دست یافته است؛

۲. منابع ظاهری و به یک معنا تاریخی و آنچه در تاریخ جلوه گر شده است. در بررسی این قسم از منابع باید به این نکته توجه داشت که مراد از تأثیر آنها در پیدایش و شکل گیری حکمت متعالیه لزوماً به این معنی نیست که همه آنها مستقیماً و کاملاً در سیاقی موافق با اندیشه ملا صدرا مؤثر بوده اند. ازاین رو، به استثنای منابع قرآنی و حدیثی، او اظهار می دارد که پس از مطالعه وسیع و درازمدت آثار پیشینیان و معاصرانش، به بررسی و نقد سره از ناسره افکار و روش آنها پرداخته و گاه به تعبیر خود او، به تخریب و آنگاه بازسازی و دفاع از آنها مبادرت کرده است. برخی دیگر از منابع نیز به منزله مواد و عناصر اصلی، با اندیشه ها و تأملات خاص ملا صدرا صورت جدیدی به خود گرفتند و در بنیان نهادن حکمت متعالیه استفاده شدند (ر.ک: همان، ص ۷۷۵).

نوآوری های حکمت متعالیه را از دو جنبه می توان بررسی کرد: یکی، عرضه راه های جدید برای حل برخی از مسائلی که میان اندیشمندان مسلمان درباره آن منازعه بوده است و دیگری، طرح مسائل جدید و نظریه پردازی درباره آنها. از آنجا که زیربنا و بنیان حکمت متعالیه را علم وجود تشکیل می دهد، بالطبع نوآوری های آن را که در واقع مبانی و مبادی این مکتب بشمار می روند، حول وجود و مسائل مرتبط با آن باید جست. گرچه نقطه آغازین سایر سیستم های فلسفی نیز وجود و شناخت آن است، اما برای نخستین بار در نظام صدرایی این پرسش مطرح شد که وجود با این همه وسعت و شمول بی نظیرش چگونه ممکن است که یک مفهوم صرف باشد که خارج از ذهن عینیت و اصالتی ندارد. نظریه اصالت وجود پاسخ مبتکرانه ملاـ صدرا به این پرسش است که در خلال سخنان حکمای پیش از او مانند ابن سینا و پیروانش نیز این قول را می توان یافت. اما تصریح و تأکید بر اهمیت آن در حکمت متعالیه صدرایی به نحوی که راه گشای حل بسیاری از معضلات فلسفی و کلامی شده بی سابقه است. برخی از مهم ترین نوآوری های اساسی دیگر در حکمت متعالیه عبارتند از: تشکیک وجود، وحدت وجود، تقسیم وجود به نفسی، رابطی و رابط، امکان فقری، اتحاد عقل و عاقل و معقول، حرکت جوهری، تبیین فلسفی جدید درباره زمان و اینکه آن بعد چهارم است، نظریه جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس، قاعده بسیط الحقیقه، قاعده النفس فی وحدتها کل القوی، اثبات فلسفی عالم خیال منفصل و مجموعه آرای مربوط به معادشناسی (همان، ص ۷۷۹).

در ذیل صفحات کتاب، تعلیقاتی از تعدادی از حکما آمده که با رمز مشخص شده است. این تعلیقات در ادامه با توضیح مختصری معرفی می شوند:

۱. «ن»: آقا علی بن جمشید نوری اصفهانی (متوفی ۱۲۴۶ق). وی یکی از بزرگ ترین شارحان حکمت متعالیه. او حکمت و عرفان را از حکیم آقا محمد بیدآبادی (۱۱۹۲ق) فراگرفت و خود در طول پنجاه سال با همتی والا و تتبعی ژرف به تدریس فلسفه و عرفان همت گماشت. او در احیای فلسفه و به خصوص حکمت صدرایی سهمی بسزا دارد و از میان معاصران او کسی به اهمیت وی در این زمینه سراغ نمی توان گرفت (ر.ک: ناجی اصفهانی، حامد، ص؟۲).

۲. «س»: ملا هادی بن مهـدی سبزواری (متوفی ۱۲۸۹ق). تعلیقات و حواشـی سبزواری که به زبان عربی نوشته از آثار پرارزش اوست. سبزواری به گونه ای منظم و مرتب تمام متن اسفار به استثنای بخش طبیعیات و مباحث جواهر و اعراض را طی تدریس متن، حلاجی کرده و بر آنها حاشـیه نوشته است. این حواشی پیش از این به خط خود حکیم به تمام و عیناً با متن اسفار به طبع سنگی رسیده است (ر.ک: امین، سید حسن، ج۹، ص۷۴).

۳. «م»: آقا علی مـدرس زنوزی (متوفی ۱۳۰۷/۱۳۱۰ق). وی فرزنـد فیلسوف بزرگ ملا عبدالله زنوزی است. آقا علی مدرس را آقـا علی حکیـم و حکیم مؤسـس هم خوانـده انـد. وی در فسـلفه صـرفاً به تقریر و تـدریس آنچه گذشـتگان گفته بودنـد نمی پرداخت؛ قریحه ای نقاد و ابتکاری و روشـی تحقیقی و تأسیسـی داشت و در جستجوی راه حل های تازه برای مشکلات فلسفه بود؛ کاری که در حکمای متأخر کمتر به آن برمی خوریم (دائرهالمعارف تشیع، ج۱، ص۱۲۸-۱۲۷).

اثبات معاد جسـمانی با برهان عقلی و اسـتدلال فلسفی در فرهنگ اسلامی از مسائل مهمی است که تا زمان ملا صدرا کسی به آن دست نیـافته است. ملاـ صـدرا بر اساس مبانی و اصولی که تأسـیس کرده، از طریق برهان عقلی به اثبات آن پرداخته است. پس از ملا صـدرا تنها کسـی که در باب معاد جسـمانی سـخن تازه آورده و نظریه جدیدی ابراز داشـته، حکیم بزرگ آقا علی مدرس زنوزی است. این حکیم ضـمن آگاهی کامل از نظریه ملا صدرا و مبانی وی، بسیاری از مبانی او را پذیرفته، ولی نتیجه آن را نپذیرفته است، بلکه دیدگاه جدیدی را از آن استخراج کرده است.

مـدرس زنوزی درعین حال که بسـیاری از مبانی و تحلیل های ملا صـدرا را از قبیل حرکت جوهری، حـدوث جسـمانی نفس، تفاوت عالم دنیا و آخرت و ماننـد آنها می پـذیرد، ولی نظریه او را از یک سو و نظریه اشاعره را از سوی دیگر باطل اعلام می کنـد. علت بطلاـن نظریه ملاـ صـدرا این است که وی بـدن دنیوی را به طور کلی از درجه اعتبـار عود معـاد ساقط کرده است؛ چراکه نزد او بـدن هـای اخروی مجرد از ماده هسـتند و تنها دارای صورت های امتـدادی هسـتند. این نظریه با ظاهر شـرع نمی سـازد. همچنین بطلان نظریه ملا صـدرا بر این امر اسـتوار است که طبق نظر وی «این همانی» بـدن اخروی با بـدن دنیوی از هم گسسـته شود و بـدن اخروی غیر بـدن دنیوی بشـمار نیایـد؛ در این صورت ممکن است گفته شود این نظریه با آیات و روایات سازگـار نیست؛ امـا اگر نظریه وی بیـانگر این مطلب باشـد که بـدن اخروی همـان بـدن دنیوی است و «این همانی» بین آن دو محفـوظ و تغییر و تفـاوت تنهـا در مـواد آنهـا پدیـد آمـده است، ماننـد تغییر و تحول در بـدن مـادی دنیوی از اوان کودکی به نوجوانی و از آن به بزرگ سـالی و پیری که در این ایـام و مراحـل، مواد بـدن چنـدین بـار کاملاً تحول یافته، ولی درعین حال «این همانی» بـدن در تمام این ایام محفوظ مانده و هیچ مشـکلی در آن پدید نیامده است، در این فرض نظریه مزبور با آیات و روایات تنافی نداشته و اشکال یادشده بی اساس خواهد بود (اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، ص۴۷-۴۰).

?. «ل»: علامه اسـماعیل بن ملا سمیع اصفهانی (متوفی ۱۲۷۷ق). وی از علما و مدرسان معروف فلسفه، معاصر آخوند ملا علی نـوری حکیم متوطن اصـفهان (متوفی ۱۲۴۶ق) بـود و علی التحقیق پیش از ملاـ علی نوری فوت شـده و تاریـخ وفـاتش ظـاهراً حوالی ۱۲۴۳ق، سه سـال قبـل از نوری است. اینکه حـاجی سـبزواری متوفی ۱۲۸۹ق در شـرح حـال خودش نوشـته که در ایام اقامت اصـفهان چنـد سال نزد ملا اسـماعیل اصـفهانی درس حکمت و کلام می خوانده و بعد از وفات او به خدمت اسـتاد کل آخونـد ملا علی نوری پیوسـته و حـدود سه سال هم نزد وی تلمذ کرده، ظاهراً مقصودش همین محمداسـماعیل است (همایی،

جلال، ص۱۲۷-۱۲۶). البته بسیاری از تعلیقات کتاب با نام «اسماعیل» آمده است (ر.ک: جلدهای چهارم و پنجم).

?. «ه»: محمد بن معصوم علی هیدجی زنجانی (متوفی ۱۳?۹ق). وی اگرچه بر منظومه سبزواری تعلیقه زده است، اما در جایی به تعلیقات او بر اسفار اشاره نشده و در کتاب هم تعلیقات او مشاهده نشد. اما از سوی دیگر تعلیقات اندک از میرزا ابوالحسن جلوه (متوفی ۱۳۱۴ق) یا تعلیقه هایی از فتحعلی خویی مشاهده گردید (جلد چهارم، صفحات ۷۶، ۲۴، ۳۶ و ۴۴).

?. «ط»: سید محمدحسین طباطبایی (متوفی ۱?۲۰ق). معرفت شناسی در فلسفه اسلامی تا زمان ملا صدرا یک مسئله فلسفی بشمار نمی رفت... تا اینکه وی در مبحث عقل و معقول «اسفار» (جلد سوم) بر مسئله فلسفی بودن علم و ادراک، برهان اقامه کرد و به توجیه فلسفی آن پرداخت. این امر باعث شد که فیلسوفان نوصدرایی و در صدر آنها علامه طباطبایی درصدد برآیند که مجموعه مباحث مربوط به علم و ادراک را به شاخه مستقلی تبدیل کنند. اختصاص چهار مقاله از مجموعه مقالات کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، که بسیاری از ابتکارات علامه طباطبایی هم در ضمن آنها بیان شده است، دلالت بر آنچه گفتیم دارد (ر.ک: علی زاده، بیوک، ص۳۰-۲۹). علامه در تعلیقات خود بر اسفار می نویسد: اینکه در علوم برهانی فقط از اعراض ذاتی موضوع بحث می کنند، صرفاً یک اصطلاح و یک قرارداد نیست، بلکه مطلبی است که مقتضای بحث های برهانی در علوم برهانی است؛ همان گونه که در کتاب برهان از منطق تبیین شده است (صفدری نیاک، مرتضی، ص۵۱).

علامه طباطبایی معاد جسمانی را مانند حکیم زنوزی از طریق لحوق ابدان به نفوس تصویر می کند، نه تعلق نفوس به ابدان؛ پس بی شک در این مسئله هیچ تفاوتی بین سخنان علامه و زنوزی نیست (اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، ص۵۱).

***وضعیت کتاب

این کتاب اولین بار در سال ۱۲۸۲ق در ایران در چهار مجلد، چاپ سنگی شده است (مقدمه مظفر، صفحه ف).

جلد اول کتاب مشتمل بر اغلاط فراوانی است که در جداولی در انتهای آن ذکر شده است. به جز جلدهای چهارم، پنجم و هفتم که در انتهای آنها تنها فهرست مطالب آمده است، در باقی جلدها علاوه بر فهرست مطالب، فهرست اعلام و اسامی کتب نیز به ترتیب حروف الفبا ذکر شده است.

***منابع مقاله

۱. مقدمه و متن کتاب.

۲. فنا، فاطمه، دانشنامه جهان اسلام، جلد ۱۳، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دائرهالمعارف اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۸.

۳. تویسرکانی، سید احمد، «نگاهی بر قدیمی ترین نسخه کامل کتاب اسفار»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله خردنامه صدرا، شهریور ۱۳۷۴، شماره ۲، صفحه ۹۲ تا ۹۵.

۴. علی زاده، بیوک، «علامه طباطبایی، فیلسوفی نوصدرایی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله دین و ارتباطات، بهار ۱۳۸۵، شماره ۲۹، صفحه ۲۳ تا ۳۸.

۵. همائی، جلال، «ملا اسماعیل اصفهانی حکیم»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله فرهنگ ایران زمین، ۱۳۵۴، شماره ۲۱، صفحه ۱۲۴تا ۱۳۳.

۶. دائرهالمعارف تشیع، جلد اول، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، نشر شهید سعید محبی، چاپ سوم، ۱۳۷۵.

۷. امین، سید حسن، دائرهالمعارف تشیع، جلد نهم، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، نشر شهید سعید محبی، چاپ اول، ۱۳۸۱.

۸. صفدری نیاک، مرتضی، «ملاک تمایز علوم برهانی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله معرفت فلسفی، تابستان ۱۳۸۵، شماره ۱۲، صفحه ۴۵ تا ۶۴.

۹. محمدزاده، رضا، دائرهالمعارف بزرگ اسلامی، ج۲۱، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرهالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۲.

۱۰. ناجی اصفهانی، حامد، «مجموعه رسائل حکیم ملا علی نوری»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله آینه پژوهش، آذر و دی ۱۳۷۳، شماره ۲۸، صفحه ۶۲.

۱۱. اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، «معاد جسمانی، از نظر آقا علی مدرس زنوزی و علامه طباطبایی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله آموزه های فلسفه اسلامی، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، شماره ۹، صفحه ۳۹ تا ۵۴.

ص: ۱

[السفر الثانی]

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

المرحله فی علم الطبیعی

اشاره

إن الترتیب الطبیعی و إن استدعی تقدیم(١) مباحث الجواهر و أقسامها- علی مباحث الأعراض و أقسامها لکن أخرنا البحث عن الجواهر لوجهین أحدهما أن أکثر أحوالها لا یبرهن إلا بأصول مقرره فی أحکام الأعراض.

و ثانیهما أن معرفتها(٢) شدیده المناسبه لأن یقع فی العلم الإلهی و علم

١- تأخیر مباحث الجواهر عن مباحث الأعراض لا یوجب أن یقع معرفتها فی العلم الإلهی و إن اقتضی وقوع معرفتها قریبا من العلم الإلهی و متصلا به و لعل المراد ذلک فتأمل، الأستاذ الأستاذ

٢- قوله معرفتها أی معرفه الجواهر بکونها متبوعه للأعراض شدیده المناسبه لأن یقع فی فن الربوبیات دون الفلسفه الأولی فإن ذوات الأشیاء و أعیانها متبوعه لمفهوماتها- فالأعراض نسبتها إلی الجواهر نسبه المفاهیم إلی الذوات و نسبه العلم بالأعراض إلی العلم بالجواهر نسبه الفلسفه الباحثه عن الکلیات و المفهومات العامه إلی العلم الإلهی الباحث عن ذوات الأشیاء و أعیانها فکما یقدم الفلسفه المذکوره علی الإلهی کذلک قدم المصنف قدس سره- علم الأعراض و مباحثها علی علم الجواهر و مباحثها، الأستاذ محمد إسماعیل

المفارقات الباحث عن ذوات الأشياء و أعيانها دون أن يقع فی الفلسفه الباحثه عن الکلیات و المفهومات العامه و أقسامها الأولیه فلهذین الوجهین قدمنا أحکام الأعراض علی مباحث الجواهر و فیها مقدمه و فنون

أما المقدمه ففی بیان عدد المقولات

اشاره

و هی عند الفلاسفه عشره الجوهر و التسعه الباقیه العرضیه و هی الکم و الکیف و الإضافه و الأین و الوضع و متی و الملک و أن یفعل و أن ینفعل.

و فیها مباحث أربعه أحدها إثبات أن کلا منها جنس لما تحته و هو لا یظهر إلا بخمسه أمور- الأول اشتراک الأقسام التی جعلت تحت کل من هذه العشره فی معنی و ما هو أقل ما یجب فی الجنس.

الثانی أن یکون ذلک المعنی الذی هو جهه الاشتراک وصفا ثبوتیا لأن السلوب لا تکون أجناسا للموجودات اللهم إلا أن یکون عنوانات یشار بها إلی معانی کلیه- کما فی الجوهر و الکیف.

الثالث أن یکون الوصف الثبوتی مقولا علی ما تحتها بالتواطؤ لا بالتشکیک- إذ التشکیک عندنا لا یکون إلا فی الوجودات لا فی الماهیات و الوجود غیر داخل فی الماهیات.

الرابع أن یکون داخلا- فیما تحتها من الأنواع لا أعراضا خارجا الخامس أن یکون تمام الماهیه الجزء المشترک بینهما و ثانیها أن هذه العشره لا یوجد اثنان منها داخلین تحت جنس و لم یوجد فی کلام الأقدمین برهان علی هذا.

بل الشیخ حکی أن من الناس من زعم أن الفعل و الانفعال هما نفس الکیفیه و هذا فاسد لأن التسخین مثلا لو کان هو السخونه لکان کل مسخن متسخنا و لکانت الحرکه متسخنا و هو باطل.

و أما التسخن و التسود فهو طلب السخونه و طلب السواد و طلب الشی ء یستحیل

أن يكون ذلک الشـی ء لاستحاله كون الشی ء طلبا لنفسه و من الناس من جعل المقولات أربعا الجوهر و الكم و الكيف و جعل النسبه جنسا للسبعه الباقيه و وافقهم صاحب البصائر(۱) و صاحب المطارحات جعلها خمسه هذه الأربعه و الحركه و له حجه على الحصر فيها سننقلها أولا ثم نبين وجه الخلل فيها [قال فيها] و لما حصرنا المقولات المشهوره فی خمسه وجدنا بعد ذلک فی موضع لصاحب البصائر حصرها فی أربع و هی الأربعه المذكوره قال و إذا اعتبرت الحصر الذی ذكره لا تجده صحيحا فإن الحركه لم تدخل تحت الجوهر لأنها عرض و لا تحت الكم لأنها ليست نفس الكم- و إن كان لها تقدير و لا يلزم من كون الشی ء متقدرا كونه كما بذاته و ليست بكيف- فإن الكيفيه هيئه قاره لا تقتضی القسمه و لا النسبه لذاتها و إن عرض لها النسبه إلى المحل.

عقده و حل-

أقول هذا الكلام كما يرد ظاهرا على الحصر المذكور يرد على الحصر للعرض فی التسع حيث إنهم يجعلوا الحركه مقوله أخرى فهذه عقده على القائلين لكل من المذهبين فيجب دفعها و الحل أن الحركه هی عباره عن نحو وجود الشی ء التدريجی الوجود و لا ماهيه له إلا الكون المذكور و الوجود خارج عن الماهيات الجوهريه و العرضيه و الطبيعه التی يلحقها الجنسيه لا يجوز أن يكون خارجا عن ماهيه الأنواع فالحركه ليست بجنس فضلا عن أن تكون مقوله و الذی يذكر فی مباحث الحركه أن وحدتها قد تكون جنسيه و نوعيه و شخصيه فذلک باعتبار ما تعلقت به.

ثم قال فإذن الأقرب لمن يريد أن يحصر المقولات فی الخمسه أن يقول الماهيه

۱- هو ابن سهلان الساوجی على ما سمعت عن الأستاذ و سألته عن اسمه فقال ما أعلم صحيح،

التی هی وراء الوجود إما أن یکون جوهرا أو غیر جوهر و هو الهیئه فهی إما أن یتصور ثباتها أو لا یتصور فإن لم یتصور ثباتها فهی الحرکه و إن تصور ثباتها فإما أن لا یعقل دون القیاس إلی غیرها فهی الإضافه و إما أن یعقل دون ذلک فإما أن یوجب المساواه و اللامساواه و التجزی أو لا فإن أوجب فهو الکم و إلا فهو الکیف فالکیف قد وقع فی آخر التقسیم و له ممیزات عن کل واحد من أطراف التقسیم فهو من حیث هو هیئه امتاز عن الجوهر و من حیث إنها قاره امتاز عن الحرکه و من حیث إنها لا تحتاج فی تصوره إلی تصور أمر خارج عنه و عن موضوعه امتاز عن الإضافه و من حیث إنها لا تحوج إلی اعتبار تجز امتاز عن الکم و اشتمل تعریفه علی جمیع أمور یفصله عن المشارکات الأربعه فهذا هو بیان الحصر فی الخمسه ثم أخذ فی بیان أن متی و الأین و غیرهما لا یعقل إلا مع النسبه و ساق الکلام فی واحد واحد إلی آخر هذا الکلام.

بحث آخر معه اعلم أن النسبه لیست أمرا مستقل الماهیه یمکن تعقلها من حیث هی هی مع قطع النظر عن المنسوب و المنسوب إلیه و لا أیضا یمکن تجریدها فی العقل عن المنتسبین و کل ما لم یمکن تجریدها لا فی الخارج و لا فی العقل عن شی ء و لا أیضا یمکن اعتبارها من حیث هی معزولا فیه النظر عما عداه فلا یمکن أخذه طبیعه محموله علی جزئیات لها إلا مع ذلک الشی ء فالنسبه لا تکون جنسا أو نوعا محمولا علی ما تحتها إلا مأخوذا معها جنس ما هی نسبه له أو نوعه فکون النسبه جنسا أو نوعا أو شخصا لا یستصح و لا یستقیم إلا بأن یکون ذو النسبه بما هو ذو النسبه(1) أحد هذه الأمور.

۱- یرد علیه أن ما ذکره لو تم یقتضی أن یکون ذو النسبه من المقولات السبعه النسبیه مقوله و جنسا عالیا حتی یصح و یستقیم جعل نسبته مقوله و جنسا عالیا و لیس کذلک فعلی ما ذکره لا وجه لجعل أین و هو النسبه إلی المکان مقوله إذ لیس المکان الذی هو ذو النسبه مقوله و کذا لا یصح جعل متی و هو النسبه إلی الزمان مقوله إذ لیس الزمان مقوله و هکذا القیاس فی الخمسه الباقیه من المقولات النسبیه- اللهم إلا أن یقال إنها أی المقولات تابعه لما هی النسبه له فی الجنسیه فی الجمله و أما کونها مقوله فبالاتفاق و الإجمال أنه لا یوجد لما هی نسبه ذاتی تشترک فیه فتأمل فیه، الأستاذ

فإذا تقرر هذا فنقول النسبه المكانيه و هی الأین مثلا یجوز کونها جنسا لکل ما یؤخذ معها المکان من النسب و کذا مقوله متی و هی نسبه الشی ء إلی الزمان یصح وقوعها باعتبار أخذها مع الزمان جنسا لکل نسبه یؤخذ معها نوعا من الزمان فیکون تلک النسب المأخوذه مع الأنواع أنواعا لمتی و ما یؤخذ معها أشخاص الزمان أشخاصا- مندرجه تحت مقوله متی لاندراج تلک الأشخاص الزمانیه تحت مطلق الزمان فإذا لو وجد لهذه المعانی السبعه التی تحصلت باعتبارها ماهیات النسب السبع معنی جامع مشترک متواطی ء داخل فی قوامها لأمکن القول بأن النسبه جنس لهذه النسب السبع کما لو کان ذلک المعنی جنسا فرضا للزمان و المکان و لنفس الأجزاء التی لذوات الأوضاع و نفس الکیفیه التی فی أن ینفعل و أن یفعل و کذا للجوهر باعتبار نسبه الإضافه و کذا لأطراف الملک کالقمیص و العمامه و منهم من جعل المضاف جنسا للسته الباقیه النسبیه- و الشیخ أبطل ذلک القول بأن کون الشی ء منسوبا و إن استلزم کونه مضافا لکن الثانی عارض للأول غیر داخل فی تلک السته فإن کون الشی ء فی الدار مثلا هی نسبته التی هو بها أین و هذه النسبه لیست إضافه بل أینا.

ثم إذا اعتبرت التکریر وجدت الموصوف بالأین یعرض له من حیث هو ذو أین- أن یصیر معقول الماهیه بالقیاس إلی ما هو فیه من حیث هو محوی و ذلک حاو لا- من حیث هو أین فقط بل من حیث هو محوی و ذلک حاویه فیعرض له الإضافه و کما أن کون الشی ء بیاضا شی ء و کونه لذی البیاض شی ء آخر کذلک کون الشی ء فی مکان شی ء و کونه ماهیه مقوله بالقیاس إلی غیره شی ء آخر و الأول موضوع للثانی من حیث أن یصیر النسبه شامله للطرفین الحاوی و المحوی و هذا معنی قولهم إن النسبه تکون لطرف واحد و الإضافه للطرفین.

و ثالثها أنه لا مقوله خارجه عن هذه العشره و الشیخ احتج علی ذلک بحجه ضعیفه اعترف برداءتها و لذلک طویناها فإن قیل هنا أمور خارجه عن العشره کالوحده و النقطه و الآن الوجود و الشیئیه و الحرکه و الاعتبارات العامه و کذلک الفصول

البسيطه و مفهوم المشتقات كالأبيض و الحار و أمثالهما و كذلك الأعدام كالعمى و الجهل قلنا أما الأعدام بما هى عدم فيجب خروجها لأن كلامنا من الأمور الوجوديه و هى من جهه ملكاتها كالعلم و البصر ملحقه بالملكات بالعرض و كلامنا فيما بالذات- و كذلك حكم المشتقات و المركبات لأن الوحده معتبره فى تقسيم الممكن إلى هذه العشره كما أن الوجود معتبر و أما خروج نفس الوجود فلأن الكلام فى الماهيات و الوجود خارج عنها كما علمت و أما الوحده فهى عندنا نفس الوجود كما علمت و أما النقطه فهى عدميه و أما الحركه فهى نحو من الوجود كما أشرنا إليه و أما الفصول البسيطه فهى بالحقيقه عباره عن الوجودات الخاصه للماهيات النوعيه و أما الشيئيه و الممكنيه من الأمور الشامله فلا تحصل لها إلا بالخصوصيات.

قال الإمام الرازى لقائل أن يقول إن الوحده و النقطه داخلتان فى مقوله الكيف- لأنهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور شى ء خارج عن حامله و لا يقتضى قسمه و لا نسبه فى أجزاء حامله و الشيخ لم يتعرض لإبطال هذا الوجه أقول قد علم وجه اندفاعه.

و اعلم أن الشيخ حكى عن بعضهم إدخالهما فى الكم ثم أبطل ذلك بأن الكم- ما يقبل المساواه و المفاوته لذاته و ذلك لا يحمل عليهما(۱) و حكى عن قوم أنهم أبطلوا ذلك بأن الوحده مبدأ للكم المنفصل و النقطه مبدأ للكم المتصل و المبدأ خارج عن ذى المبدإ و إلا لكان مبدأ نفسه ثم أبطل هذا الإبطال بأن الوحده ليست مبدأ إلا لقسم من الكم و هو المنفصل و النقطه إن ثبت مبدئيتها فهى ليست أيضا مبدأ إلا- للكم المتصل فلا يلزم من كون كل منهما مبدأ لبعض الأنواع أن يصير مبدأ لنفسه و حكى عن آخرين

۱- لا- يلزم من ذلك خروجهما عن مطلق الكم غايه ما فى الباب خروج النقطه من المتصل- و الوحده من المنفصل قلت ذلك يكفينا فى إبطال هذا المذهب إذ لا قائل بكون النقطه كما منفصلا مبدأ للمتصل فيكون الوحده بعكس هذا و من هنا يظهر بطلان إبطال الشيخ هذا الإبطال فافهم و كن من الشاكرين، فتحعلى خوئى

أنهم يدخلونها تحت مقولات كثيره باعتبارات مختلفه فالنقطه من حيث هى طرف من المضاف و من حيث هى هيئه ما من الكيف و ذلك باطل لأن الماهيه الواحده يستحيل أن يتقوم بجنس و بما ليس ذلك الجنس.

و الشيخ قد سلم خروج هذه الأمور عن المقولات العشر و ذلك لا يناقض دعوى عشريه الأجناس العاليه فإن الدعوى أن كل ما كانت له ماهيه متحصله من جنس و فصل فهو تحت إحدى هذه المقولات فالبسائط كنفس الأجناس العاليه و الفصول الأخيره و الأنواع البسيطه و الهويات الشخصيه خروجها غير قادح فى الحصر كما أن من ادعى أن أهل المدينه عشره أقوام فإذا وجدنا أقواما بدأه غير متمدنين لم يقدح ذلك فى دعوى عشريه المدينين.

و رابعها عن كيفيه انقسام هذه المقولات إلى أنواعها فلا بد من تحقيق أن تقسيمها إلى أقسامها هل هى بالفصول أو بالعوارض و تقسيمها إلى العوارض أيضا قد يكون مطابقا للتقسيم بالفصول كما إذا قسمنا الحيوان إلى قابل العلم و غير قابل العلم- فإنه يطابق لتقسيمه إلى الناطق و غير الناطق و قد لا يكون كتقسيم الحيوان إلى الذكر و الأنثى

الفن الأول فى مقوله الكم و إثبات وجودها و وجود أقسامها و إثبات عرضيتها و فيه فصول

فصل (١) فى تعديد الخواص التى بها يمكن معرفه ماهيه الكم المطلق و هى ثلاث

الأولى التقدير و المساواه و المفاوته

و هى أمور إضافيه لكن عروضها للأشياء من جهه أنها كم أو ذو كميه لا بسبب الطبيعه الجسميه العامه أو الخاصه-

الثانيه قبول القسمه

و هى تشتمل على قسمين أحدهما كون الشى ء بحيث- يمكن أن يتوهم فيه شيئان مثله و يتوهم لكل من الشيئين أيضا شيئان مثل الأول و

هكـذا لا يقف إلى غير النهايه و هـذا المعنى يلحق المقـدار لـذاته و لا يوجب لحوقه للجسم تغييرا فيه و حركه له مكانيه و الثانى حـدوث الافتراق و الانفكاك و هو عباره عن حـدوث هويتين للجسم بعـد أن كانت له هويه واحـده من نوعهما و لا بـد فى هذا المعنى من حركه و انفعـال و هـذا المعنى من عوارض الماده و يسـتحيل عروضه للمقـدار كما سـتعلم فى مباحث الهيولى و لكن تهيؤ الماده لقبول هذه الانقسام إنما هو بسبب المقدار- و لا يلزم من كون الشى ء مهيئا للماده لقبول معنى أن يكون ذلك الشى ء مسـتعدا لـذلك المعنى و إلا لكان كل معـد مسـتعدا لما يعـد و لا يلزم أيضا بقاء ذلك المقـدار عنـد حصول الانقسام كما أن الحركه تعد الجسم لأن يسكن فى مكان فهى لا تبقى مع السكون.

الثالثه كونه بحال يمكن أن يصير معدودا بواحد

و ذلـك لأنه قـد ثبت كما سـيجى ء أن الجسم المتصل واحـد قابل لانقسامات انفكاكيه غير متناهيه لكن لا يجوز خروج الجميع من القوه إلى الفعـل و كـل جسم صـح أن يقـال يجب أن يكون انقسامـاته متناهيه و صـح أن يقال يجب أن يكون انقساماته غير متناهيه و كلا المعنيين من عوارض الماده بواسطه المقدار.

فإذا تقرر هذا فنقول كل جسم قابل للتنصيف إلى غير النهايه و التنصيف فى المقدار تضعيف فى العدد و بالجمله كل تبعيض فى المقـدار تكثير فى العـدد و العـدد غير متنـاه فى جـانب الزيـاده و هو منته فى جانب النقصان إلى الواحـد و المقـدار غير متناه فى طرف النقصـان و هو منته فى طرف الزيـاده و لما ظهر أن المقـدار لـذاته قابل للتجزيه وجب أن يكون لـذاته قابلا للتعديـد فإذن الكم مطلقا سواء كان منفصـلا بالفعل كالعدد أو منفصـلا بالقوه متصـلا بالفعل كالمقدار فإنه قابل لأن يوجد فيه واحد يصـير هو معـدودا بـذلك الواحد- فظهر بهذا التحقيق أن للكميه خواص ثلاث لا يشاركها غيرها فبعضـهم اقتصـر على الأولى فى التعريف فقـال عرض يقبـل المسـاواه و عـدمها و هو ضـعيف لأـن المسـاواه لاـ يمكن تعريفها- إلا بكونها اتحادا فى الكم فيكون دوريا و بعضهم من ضم إليها الخاصه الثانيه و هى قبول

القسـمه و هو خطأ لأنـه تعريف بالأخص حيث إن قبول القسـمه من عوارض الكم المتصل- لا المنفصل إلا بالاشتراك الاسـمى فالأولى ما فعله الشـيخان فعرفاه بأنه الـذى بـذاته- يمكن أن يوجـد فيه شـى ء واحـد عادا فهـذا صـحيح لا يختلف فى المتصل و المنفصل و ليس فيه دور لأن الواحد استعمل فيه و هو مساوق للوجود غنى عن التعريف و كذلك العدد غنى عنه

فصل (٢) فى الفرق بين المقدار و الجسميه و ذلك من سته أوجه

اشاره

أربعه منها مبنيه على نفى الجزء الذى لا يتجزى

فالأول أن الجسم الواحد يتوارد عليه المقادير المختلفه

و الجسـميه المخصوصه باقيه بحالها كالشمعه المتشكله بأشكال مختلفه يتوارد عليها الأبعاد الطوليه و العرضيه و العمقيه مع إثبات ذاتها فى حد جسـميتها فيدل على كون تلك المقادير زائده على الجسميه فإن قيل الجسم الكروى إذا انكعب لم يتغير مقداره إذ هو مساو لما كان أولا فى المساحه فنقول إنك سـتعلم أن المساوى قد يكون بالفعل و قد يكون بالقوه و إن أمثال هذه الأشـكال المختلفه لا مساواه لها بالحقيقه إلا بالقوه و الذى بالقوه ليس بموجود بعد.

و الوجه الثانى أن الأجسام مشتركه فى الجسميه و مختلفه فى المقادير

و هذا المسلك لا يحتاج إلى تعاقب المقادير على الجسم الواحد و اعترض صاحب حكمه الإشراق بأنه كما أن الأجسام مشتركه فى الجسميه و مختلفه فى المقادير فهى كذلك مشتركه فى كونها متقدره فإن كان اشتراكها فى الجسميه و اختلافها فى المقادير المخصوصه يوجب كون المقادير أعراضا زائـده على جسـميتها لزم أن يكون اختلافها فى المقادير المخصوصه بعد اشتراكها فى أصـل المتقـدريه يـوجب أن يكـون المقـادير المخصـوصه أعراضـا زائـده على متقـدريتها حـتى يكـون مطلـق المقـدار عرضـا و المخصوص

عرضا آخر و ذلک محال و إلا لزم التسلسل المحال كما يظهر بأدنى تأمل فكما لم يلزم بل بطل أن يكون أصل المقدار موجودا مغايرا للمقدار المخصوص إلا في الذهن بحسب التعيين و الإبهام فكذلك جاز أن يكون الأجسام مشتركه في الجسميه و متمايزه بمقاديرها المخصوصه و إن لم يكن المقدار موجودا مغايرا للجسميه أقول هذا البحث قوى جدا و ستعلم وجه انحلاله.

الوجه الثالث أن الأجسام صح أن يكون بعضها مقدرا للبعض عادا له

و بعضها مقتدرا معدودا بالآخر فالمقدار العاد في أكثر الأمر يخالف المتقدر المعدود فليست المقدريه و المعدوديه بنفس الجسميه التي يستحيل أن يخالف فيها جسم جسما و الإيراد المذكور متوجه عليه أيضا.

الوجه الرابع أن الجسم الواحد يسخن فيزداد حجمه

من غير انضمام شيء إليه- و لا لوقوع خلاء فيه لاستحالته و يبرد فيصغر حجمه من غير انفصال شيء منه أو زوال خلاء كان و ذلك الجسم محفوظ الهويه في الحالين فهو مغاير للمقادير و هذه الحجه أيضا مبنيه على نفي الجزء الذي لا- يتجزى لابتناء التخلخل و التكاثف على نفيه.

الوجه الخامس أن وجود السطح من توابع الماده

على ما سنقيم البرهان عليه و تابع الماده ليس نفس الجسميه لأنها مقومه إياها متقدمه عليها بالعليه فإذن السطح مغاير للجسميه و إذا ثبت عرضيه السطح ثبت عرضيه الخط لكونه من عوارض على وجه أولى.

و السادس الخط و السطح غير داخلين في معنى الجسم

لأن من عقل أو فرض جسما غير متناه فقد عقل و فرض جسما لا جسما لكونه محالا فلما صح انفكاكهما عن الجسم لذاته و إن لم ينفكا عنه بسبب غير الجسميه فثبت مغايرتهما إياه و سيما الخط بصحه انفكاكه عن الجسم بل و عن البسيط في الوجودين كما في الكره الساكنه- و أما الكرات المتحركه دائما التي تعينت فيها مناطق و محاور فإن الجسميه فيها متقدمه على حركاتها المتقدمه على تعيين الدوائر و الخطوط فيستحيل أن

يتقوم الجسميه بها و إلا لزم تقدم الشى ء على نفسه و هو محال.

و لقائل أن يقول ما ذكرتموه منقوض بالهيولى و الصوره فإنهما داخلتان فى قوام الجسم و قد لا يعلمها من علم الجسم و الذهول عنهما عند العلم بالجسم لا- ينافى كونهما مقومين له فكذلك هاهنا و الجواب أن من علم الجسم جوهرا مركبا من الجواهر الفرده- فلم يعلم حقيقه الجسم و من علمه جوهرا متصلا بلا- ماده فعلم حقيقته و إن كان علما ناقصا و من علمه ماده بلا صوره فما علمه بالحقيقه ثم من جعل المقادير مقومه للجسم جعلها من باب الصوره لا- من باب الماده و أيضا لما صح أن يكون الهيولى مجهوله- عند ما يكون الصوره معلومه لا جرم وجب تغايرهما فكذلك إذا علمنا الجسميه و شككنا فى وجود السطح كان وجوده مغايرا لوجود الصوره.

حكمه مشرقيه

إن الذى أفاض علينا من بحر فضله فى عرضيه المقادير التعليميه للجسم الطبيعى هو أنا نمهد أولا أن كل ما هو داخل مع شى ء آخر فى حقيقه معنى جنسى فلا- بد أن يكون مبادى أحدهما و مقوماته و مكملاته بعينها مبادى و مقومات و مكملات للآخر أيضا و كذا أقسام أحدهما يدخل فى أقسام الآخر فإذن لو كانت الجسميه عين المقدار- لكان محصل أحدهما محصل الآخر و لا شبهه فى أن الجسميه بالمعنى الذى هو جنس- يفتقر إلى مقومات فصليه و مع انضمام الفصول الأوليه قد يحصل لها أنواع إضافيه- هى أيضا إذا أخذت من حيث هى هى بلا شروط يكون معانى غير تامه مفتقره إلى فصول أخرى بعد تلك الفصول و هكذا إلى أن ينتهى إلى أنواع محصله لا- يتصور تحصيل بعدها و الجسميه بالمعنى الذى هو ماده يفتقر إلى صوره كماليه كالعنصريه- و بعد انضمامها إلى أخرى كالمنميه و أخرى كالحساسه و أخرى كالناطقه ثم هذه المبادى و المقومات التى فى القبيلتين كلها من الأحوال و الكمالات التى كان

الافتقار إليها فى تحصيل الموجود بما هو موجود أو فى الجوهر بما هو جوهر أو فى الجوهر المنفعل بما هو جوهر منفعل أو فى الجوهر المنفعل المكيف بالكيفيه المزاجيه بما هو ذو مزاج أو فى النامى من حيث نموه أو فى الحيوان من جهه حيوانيه- و أما المقدار المطلق الجنسى فإذا احتاج إلى معنى فصلى يجب أن يحتاج إليه من جهه كميه و مقداريه فلا جرم يتحصل أولا بكونه جسما تعليميا و سطحا و خطأ- فإنها من العوارض الأوليه للمنقسم من حيث هو منقسم إنه هل انقسامه فى جهه فيتحصل خطأ أو فى جهتين فيتحصل سطحا أو فى جهات فيتحصل جسما و كذلك كل منها إذا تحصل تحصلا آخر يجب أن يكون تحصله من باب المعانى و الكمالات التى تلحق المقادير بما هى مقادير متصله كانت أو منفصله كالطول و القصر كالعاديه و المعدوديه و التشارك و التباين و المنطقيه و الأصميه و غير ذلك فاللازم باطل فكذا الملزوم و بهذا يعلم وجه اندفاع الإشكال الوارد على الوجه الثانى و الثالث جميعا

فصل (٣) فى تقسم الكم إلى المتصل و المنفصل

و تقسيم المتصل إلى أنواعه و إن المنفصل هو العدد لا غير و فى بطلان القول بأن القول كم منفصل و الثقل و الخفه كم متصل فنقول يطلق لفظ المتصل لمعنيين حال المقدار فى نفسه و حاله بالإضافه إلى مقدار آخر.

فالأول فصل الكم و له تعريفان أحدهما كون الكم بحيث يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على الحدود المشتركه.

و الحد المشترك ما يكون بدايه لجزء و نهايه لآخر و ثانيهما كونه قابلا للانقسامات الغير المتناهيه بالقوه و المنفصل يقابله فى كلا المعنيين.

و الثانى و هو المعنى الإضافى و هو أيضا على وجهين أحدهما كون مقدارين نهايتهما واحده كخطى الزاويه و كقسمى الجسم الأبلق و ثانيهما كون مقدارين

نهایه أحدهما ملازمه لنهایه الآخر فی الحرکه و المنفصل أیضا یقابله فیهما جمیعا.

إذا تقرر هـذا فنقول الکم المطلق ینقسم إلی متصل بـالمعنی الحقیقی و منفصـل یقابله و المتصل إما أن یکون ثابته الـذات قاره الأـجزاء أو لاـ یکون الأـول هو المقـدار المنقسم إلی ما له امتـداد واحـد و هو الخط أو ما له امتـدادان متقاطعان علی القیام و هو السـطح و یقـال له البسـیط أو له امتـدادات ثلاثه متقاطعه علی القوائم و هو الجسم التعلیمی و هو أتم المقادیر لقبوله القسـمه إلی جهـات ثلاـث و یقال له الثخین و الثخن لأنه حشو ما بین السـطوح- و العمق لأنه ثخن نازل من فوق و السـمک لأنه ثخن صاعد من أسـفل و قـد ترسم المقـادیر الثلاثه علی وجه آخر غیر ما خرج من هـذا التقسـیم فیقال الخط ما یرتسم من حرکه النقطه علی بسیط و السطح ما یرتسم من حرکه الخط خلاف مأخذ امتداده- و الجسم ما یرتسم من حرکه السطح ارتفاعا و انحطاطا و ستعلم أنه مجرد تمثیل لا تحقیق فیه أما المتصل الـذی لا یکون له قرار الذات فهو الزمان و تحقیق ماهیته و أحکامه موکول إلی مباحث الحرکه لشده تعلقه بها.

فظهر أن أقسـام الکم المتصـل أربعه الخط و السـطح و الجسم و الزمان و منهم من ظن أن المکان قسم خامس و هو باطل بل هو قسم من السطح مع إضافه إلی المحوی- عند القائلین بکونه سطحا و سیأتی تحقیق القول بالمکان و أما الکم المنفصل فهو العدد أمـا کمیته فلکونه لـذاته معـدودا بواحـد فیه أو لیس فیه و أمـا أنه ینفصـل فلأنه لیس بین أجزائه حـد مشترک فإنک إذا قسـمت الخمسه إلی ثلاـثه و اثنین لم تجـد حـدا مشترکـا بینهما و إلا فإن کان منها بقی الباقی أربعه و إن کان من الخارج کانت الجمله سته و من المحال أن یوجـد کم منفصل غیر العـدد لأن المنفصل قوامه من المتفرقات- و قوامها من المفردات و هی آحاد و کل منها واحد فالواحد إما أن یؤخذ من حیث هو واحد أو یؤخذ بأنه شـی ء معین کإنسان أو مثلث و ذلک الشی ء واحد- و الوحده نفس الواحد بما هو واحد لا بما هو ذو خصوصـیه إذ لا مدخل للخصوصـیه فی کون الشـی ء واحدا کما علمت فی باب الوجود فلا شک فی أن الوحدات

هى التى يتالف منها لـذاتها كميه منفصـله و كم منفصل لـذاته يكون ما عـدده مبلغ تلك الوحدات دون الحوامل للوحدات فهى حامله للعدد بالعرض كما أن كلا منها واحد بالعرض.

و بهـذا التحقيق ظهر فساد مـذهب من ظن أن القول كم منفصل و جعل الكم المنفصل جنسا لنوعين قار و هو العـدد و غير قار و هو القول و استدل عليه بأن القول مركب من المقاطع و يتقـدر بها و هى أجزاء له و كل ذى جزء مقـدر بجزئه و هو كم و الخطأ فى الكبرى فإنه ليس كلما يتقـدر بجزء فهو كم بالـذات بل يجوز أن يكون له حقيقه أخرى و قـد عرض له إما مقـدار أو عدد و صار له بسببه جزء يعده و المقطع الحرفى ليس جزئيته إلا لأنه واحد و القول كثير فله خاصـيه الكميه لكونه ذا كثره لا لذاته كما أن للمقطع خـاصه الوحـده لكونه ذا وحـده فإذا لم يلتفت إلى العارض- و التفت إلى ذاته من حيث هى كيفيه محسوسه لم يكن القول كميه و لا كما و لا المقطع وحـده و لا واحدا و إلا لكانت الأشـياء كما بالذات و واحدا بالذات و أما الثقل و الخفه فالذى غرهم فى تكممهما أمران أحدهما قبولهما للمساواه و عدمها و الثانى قبولهما للتجزيه و كلاهما باطل أما الأول فلأن المساواه فى الكم هو أن يفرض لشـى ء حـد ينطبق على حـد شـى ء آخر و ينطبق كليته على كليه الآخر فإن انطبق الحدان الآخران قيل له إنه مساو- و إن لم ينطبق قيل لأحدهما إنه زائد و للآخر أنه ناقص و هذا مما يسـتحيل ثبوته فيهما لأن الثقل قوه محركه إما طبيعيه و هى من بـاب الجوهر أو الميل الـذى هو العله القريبه للحركه و هو من باب الكيف و محال أن يقع شـى ء تحت مقولتين بالـذات بل لا بد أن يكون أحدهما بالعرض و أما الثانى فلأن قبول التجزيه كما يقال ثقل هذا نصف ثقل ذاك(۱)

۱- و الحاصـل أن قبول الثقـل و الخفه للتجزيه إنما يكون بالعرض و ما هو خاصه الكم هو قبول التجزيه بالـذات فبالحقيقه يكون الحـد الأوسط فى قياسـهم غير مكرر فلا ينتـج و لو جعلت الصـغرى قبول التجزيه بالـذات كانت ممنوعه و لو جعلت الكبرى أعم مما يقبل التجزيه بالذات ليشتمل المتجزى بالعرض حتى يتكرر الأوسط لينتج كانت كليتها ممنوعه فافهم، الأستاذ الأستاذ

هو بسبب أن حركته فى الزمان فى نصف المسافه التى للآخر أو فى المسافه فى نصف الزمان للآخر فعروض هذا المعنى بسبب تأثيره فى الحركه المتعلقه بالمسافه و الزمان

فصل (۴) فى تقسيم آخر للكم و هو التقسيم إلى ذى وضع و غير ذى وضع

الوضع يطلق على معان ثلاثه

أحدها كون الشى ء مشارا إليه بالحس

بالفعل أو بالقوه و الإشاره تعيين الجهه التى يخص الشى ء من جهات هذا العالم كما فى الشفاء و بهذا المعنى للنقطه وضع و ليس للوحده وضع-

و ثانيها معنى أخص من هذا المعنى

و هو كون الكم بحيث يمكن أن يشار إليه فى جهه

و ثالثها معنى يشتمل عليه مقوله من التسع

و هو حاله الجسم من جهه نسبه أجزائه بعضها إلى بعض فى جهاته و هذا الوضع لا- يقال بالحقيقه الأعلى الجواهر الماديه و المعنى الثانى فصل الكم و كأنه منقول من المعنى الثالث الذى هو جزء المقوله فكأنه لما كان وضع الجسم الذى هو من باب الجوهر إنما هو بسبب حال أجزائه بعضها عند بعض ظن أن ذلكك أمر يقارنه إذا اعتبر فى الجسم الذى من باب الكم و أن لم يكن الجسم الذى من باب الكم و لا السطح و لا الخط يجب له بذاته الجهات و المكان- لكن الجسم التعليمى له أجزاء بالقوه لها اتصال و ترصيف(۱) و إلى كل منها إذا فرض موجودا إشاره أنه أين هو من صاحبه و كذا السطح و الخط فهذا المعنى كالمناسب

۱- المراد بالترصيف هو الافتراق بين الأجزاء فى الوجود و الاجتماع فيه فالزمان ليس له وضع لعدم الترصيف و الاجتماع بين الأجزاء فى الوجود و العدد ليس له وضع لعدم الاتصال و هو ظاهر، الأستاذ الأستاذ

لذلک المعنی فسمی باسمه

و إذا علمت ذلک فنقول الکم إما أن یکون ذا وضع أو لا- یکون و الکم ذو الوضع ثلاثه الخط و السطح و الجسم و الباقی غیر ذی وضع أما الزمان فظاهر لعدم الاقتران بین أجزائه و أما العدد فلعدم اتصال أجزائه مع أنها ثابته و توهم بعضهم أن الجسم المتحرک لا وضع له.

و الشیخ أبطل هذا الوهم بأنه إن عنی الوضع الذی من المقوله فربما أوهم صدقا و لیس کذلک فإنه فرق بین أن لا یکون للشیء وضع و بین أن لا- یکون له وضع قار- کما أنه فرق بین أن لا- یکون فی أین و بین أن لا یکون فی أین قار و کما أن الحرکه عند التحقیق لا تخرج الجسم عن أن یکون الجسم ذا أین و إن أخرجته عن أن یکون ذا أین قار فکذلک حال الحرکه بالقیاس إلی الوضع لکن الوضع الذی یعتبر فی مقوله الکم غیر ذلک الوضع و هو غیر متغیر و لا- متبدل فی الجسم المتحرک و إن تحرک- فإن الحرکه لا یعدم شیئا من شرائط هذا الوضع الذی هو فی الکم فإن نسبه أجزائه بعضها إلی بعض بالقرب و البعد محفوظه و إن کانت الحرکه لا- تحفظ نسبه الأجزاء- إلی جهات العالم و من عاده القوم أن یذکروا هاهنا معانی الطول و هی خمسه و معانی العرض و هی أربعه و معانی العمق و هی أیضا أربعه لکن أخرنا ذکرها إلی مباحث الجسم الطبیعی لدقیقه و هی أنه إن أرید بالطول و العرض و العمق المعنی الأول أعنی نفس الامتدادات فهی کم بالذات من نوع الخط و راجعه إلیه و إن أرید سائر المعانی- فهی کمیات مأخوذه مع إضافات لا تخرج مفهوماتها عن أمور طبیعیه فذکرها فی مباحث الجسم الطبیعی أولی

فصل (۵) فیما لیس بکم بالذات و إنما هو بالعرض و هو علی وجوه أربعه

فأولها أن یکون أمرا موجودا فی الکم

مثل الأمور التی عددناها

و ثانيها أن يكون الكم موجودا فيه

و ذلـك إمـا متصـل أو منفصـل فالمنفصل يوجـد فى المفارقات و الماديات و أما المتصل فيوجـد فى الماديات و هو ظاهر و فى المفارقات عنـد من ذهب إلى أن فى الوجود عالما مقداريا غير هذا العالم المادى و قد يكون المتصل بالذات متصـلا و منفصـلا بـالعرض كالزمـان مثلاـ متصل بالـذات و بالعرض من جهه المسافه و منفصل بالعرض بحسب انقسامه إلى الساعات و الأيام إذ لا امتنـاع فى كون الشـى ء تحت مقوله ثم يعرض له شـى ء من تلـك المقوله و أمـا المتصـل الغير القـار بـالعرض فهو كـالحركه و لـذلك يوصف بأوصاف المقادير من الطول و القصـر و المساواه و اللامساواه من جهه الزمان و قـد يوصف بهـذه الأوصاف من جهه المسافه أيضا

و ثالثها ما يكون كميته بسبب حلوله فى المحل الذى حصل له الكم

كما يقال للسواد إنه طويل و عريض و عميق بسبب حصوله فى محل فى الكم

و رابعها أن يكون قوى مؤثره فى أشياء يقال عليها الكم بالذات

فيقـال لتلـك القوى إنهـا متناهيه أو غير متناهيه لا لأن نفس القوه كـذلك بل باعتبار اختلاف ظهور الفعل عنها شـده أو عـده أو مـده- و الفرق بين اعتبار الشـده و المـده من وجهين أحـدهما أن الزياده فى الشـده يوجب النقصان فى المـده و الثانى أن الـذى يتفاوت فيه القوى بحسب الشده [المده] ربما لا يتفاوت فيه بحسب المده [الشده].

إذا وقع الفراغ عن تعريف الكم و أقسامه الأوليه فلنشرع فى ذكر أحكامه و أقسامه

فصل (۶) فى أن الكم لا ضد له أما المنفصل فلوجوه ثلاثه

أحدها أن كل عدد يقوم الأكثر منه و يتقوم بالأقل منه

و الضدان لا يقوم أحدهما الآخر و لا يتقوم به

و ثانيها أنه لا يوجد بين عددين غايه الخلاف

لكونهمـا غير واقف إلى حـد لاـ يقبـل الزيـاده و الاثنـان و إن كان فى غايه الخلاف بالقياس إلى الألف مثلا لا يكون ضـده لأن

لکن الألف لیس ضدا له لأنه لیس فی غایه البعد منه

و ثالثها أن اتحاد الموضوع القریب و التعاقب علیه شرط المتضادین

و لیس العدد کذلک فإن الثلاثه مثلا عباره عن جمیع وحدات یتقوم صورتها باجتماع وحده و وحده و وحده و یستحیل عروض الاثنینیه لموضوعها القریب بعینه إلا بأن یفسد و إلا فموضوع الاثنینیه غیر موضوع الثلاثه و أما المتصل فلیس المقادیر الثلاثه الأجسام و السطوح و الخطوط بعضها مضادا للآخر لثلاثه براهین أیضا- الأول أن کلا منها إما قابل للآخر أو مقبول له و المقبول لا بد و أن یتقوم بالقابل فکیف یکون ضده و الثانی أنه لا یوجد مقدار فی غایه البعد عن الآخر و الثالث أن موضوعها القریب لیس متحدا.

شکوک و إزالات-

س الزوجیه کمیه مضاده للفردیه

ج إنها لیست من باب الکم لعدم قبولها المساواه و القسمه لذاتها بل هی من باب الکیف و لأن الفردیه لیست وجودیه لأنها عدم الزوجیه(۱) فالتقابل بینهما بالعدم و الملکه دون التضاد و لأن موضوعهما لیس واحدا.

س الاستقامه و الانحناء کمیتان متضادتان-

ج هما من باب الکیف و أیضا هما فصلان لا یمکن تبدل أحدهما بالآخر إلا بتبدل المحل فالخط المستقیم لا یصیر منحنیا- إلا بانعدام السطح الذی فیه فلا یمکن تعاقبهما علی محل و هو شرط التضاد.

س المتصل ضد المنفصل مع أنهما کمیتان

ج هما فصلان لنوعی الکم و الفصل لا یندرج تحت جنسه بحسب الماهیه و إن اندرج تحته بالوجود فلا یکون من أقسام الکم بالذات بل بالعرض علی أن أحدهما عدمی إذ الانفصال عدم الاتصال عما

۱- بل الفردیه سلب الزوجیه مطلقا و لهذا صح إطلاقها علی الواجب بالذات فالتقابل بینهما تقابل السلب و الإیجاب فافهم، إسماعیل

من شأنه أن يكون متصلا بحسب نوعه كالعناصر أو بحسب جنسه(١) كالفلك.

س المساوی ضد المتفاوت و العظيم ضد الصغير و الكثير ضد القليل و كلها كميات

ج هذه إضافات فی كميات لا أنها فی أنفسها و ماهياتها كميات على أن أمثال هذه المعانی يستحيل عروض التضاد لها كما ستعلم فی باب المضاف.

س المكان الأعلى ضد المكان الأسفل

ج موضوعهما القريب ليس واحدا بالذات و امتنع تعاقبهما على موضوع واحد نعم الحصول فی الفوق و الحصول فی السفل متضادان و هما غير المكان و أيضا المكان بما هو مكان ليس بفوق و لا تحت- لأنهما إضافيان فالفوق بالقياس إلى ما تحته و كذلك العكس و الأمور الإضافيه- امتنع عروض التضاد لها

فصل (٧) فی أن الكم لا يقبل الاشتداد و التضعف

اشاره

قالوا الفرق بينهما و بين الازدياد و النقص بوجهين-

أحدهما أن الزائد على شی ء فی الكم يمكن أن يشار فيه إلى مثل و زياده

و الأشد من آخر فی الكيف لا يمكن فيه ذلك.

أقول و لأحد أن يجيب عنه بأن هذا الفرق بحسب اختلاف الموضوع لهما- فی حد نفسه فإن الكم فی حد نفسه بحيث يمكن أن يشار فيه إلى شی ء و شی ء آخر- متباين له فی الوجود أو الوضع و الكيف ليس كذلك ثم إن فضيله شی ء على آخر من نوعه أو جنسه يجب أن يكون بشی ء من بابه فلا جرم كان الأفضل فی الكم بأمر متميز فی الإشاره بخلاف الأفضل فی الكيف لا لأن طبيعه الاشتداد اقتضت ذلك

١- فإنه يمكن اتصال أبعاض كل منها إلى ما يشاركها فی النوع و أما الفلك فلا يمكن اتصاله إلى جسم آخر إلا بحسب جنسه، إسماعيل ره

الثانی أن التفاوت بالأزید و الأنقص غیر منحصر

و التفاوت بالأشد و الأضعف منحصر بین طرفی الضدین فإن بینهما غایه الخلاف.

أقول و هذا أیضا فرق بحسب معنی خارج عن الازدیاد و الاشتداد بل هذا أمر راجع إلی ماهیه الکم و ماهیه الکیف حیث لا ینتهی أحدهما فی الزیاده و ینتهی الآخر فیها مع أن الزیاده معنی واحد فیهما جمیعا اللهم إلا أن یصطلح بأن یسمی أحد الاستکمالین بالزیاده و ثانیهما بالاشتداد فیکون مجرد تسمیه.

قال الشیخ فی الشفاء بعد أن حقق أن لا تضاد فی الکم و کذلک لیس فی طبیعته تضعف و اشتداد و لا تنقص و ازدیاد لست أعنی بهذا أن کمیه لا تکون أزید من کمیه أو أنقص- و لکن أعنی أن کمیه لا تکون أشد و أزید فی أنها کمیه من أخری مشارکه لها و لا خط أشد خطیه أی أشد فی أنها ذو بعد واحد من آخر و إن کان من حیث المعنی الإضافی أزید من آخر أعنی الطول الإضافی.

أقول و هکذا حال الکیف عندهم فإن سوادا لا یکون أشد فی أنه سواد من آخر لکن وجود هذا أشد و أکمل من وجود ذاک کما أن وجود الخط الطویل أکمل من القصیر فالتفاوت فی مثل هذه الأمور یرجع إلی اختلاف حال الوجودات دون الماهیات عندنا و الوجود بذاته أشد و أضعف و أتم و أنقص کما علمت.

و اعلم أن هذین الوضعین أعنی نفی التضاد و نفی الاشتداد و التنقص لیسا من خواص الکم فإن الجوهر لا ضد له و کذا بعض أقسام الکیف لا ضد له و إنما الخواص المساویه للکم هی الثلاثه المذکوره أولا و خاصه رابعه و هی قبول النهایه و اللانهایه فلنتکلم فیه

فصل (۸) فی إثبات تناهی الأبعاد و علیه براهین کثیره نذکر منها ثلاثه

الأول و هو المعول علیه أنه لو وجد أبعاد غیر متناهیه لاستحال وجود حرکه مستدیره

اشاره

لأنـا إذا فرضـنا خطـا غير متنـاه و كره خرج من مركزهـا خـط مواز لـذلك الخط فإذا تحركت الكره حتى صار الخط الخارج من مركزهـا مسامتـا للخـط الغير المتنـاهى بعـد أن كان موازيا له فلا بـد فى الخط الغير المتناهى من نقطه- يقع عليها أول المسامته و لكن ذلك محال لأنه لا نقطه فى ذلك الخط إلا و فوقها نقطه أخرى- و أمكن وقوع الخط الخارج من مركز الكره بحيث يكون مسامتـا لكل واحـده من تلك النقطه و المسامته مع النقطه الفوقانيه أبـدا قبل المسامته مع التحتانيه لأن المسامته مع كل منها بميل خـاص عن مـوازاه ذلـك الخـط و بحصـول زاويه خـاصه بين الخطين أو بين الخـط المـوازى و موضـع ميله لأنهمـا كالمبـادلتين المتسـاويتين دائمـا- فلاـ جرم لاـ يحصـل مسـامته مع نقطه بزاويه إلاـ و يحصل قبلها مسامته أخرى بزاويه أقل مع نقطه فوق تلك النقطه و هكـذا و لمـا كانت النقطه غير متناهيه اسـتحال أن يكون هناك نقطه هى أول نقط المسامته لكن التالى محال لأن هـذه الحركه حادثه و لها ابتـداء بمعنى الطرف و إن لم يكن لحـدوثها أول آن حدثت فيه و ليس لتلك النقطه المتصـله أول لا بمعنى الطرف و لا بمعنى آخر.

شک و اندفاع

و من أكابر المتأخرين من قـدح فى هـذا البرهان بأن حـدوث زاويه المسامته كسائر الزوايا من الأمور التى لا أول لزمان حـدوثها فلاـ يجب أن يكون لنقـط المسامته نقطه أولى كما لا يكون للزوايا التى بإزائها زاويه أولى إذ كل زاويه حـدثت بالحركه فى آن فزاويه أخرى أقل منها قـد حـدثت فى آن قبل آن حدوثها فلا زاويه توصف بالأوليه المطلقه عند ميلان أحد الضـلعين عن الآخر بعد انطباقهما فكذا لا نقطه فى الخط الغير المتناهى هى توصف بأنها أولى نقط المسامته.

أقول هب أن الزاويه ليس لها أول آن يكون حـدوثها بالحركه فيه لكن لها حـد أول يبتدئ وجودها منه متعاظما إلى مبلغ كسائر الأمور التدريجيه الحصول

فعلى وزان حدوث زاويه المسامته تدريجا كأن يجب حدوث خط من سيلان نقطه التقاطع الذى بين الخط الغير المتناهى و الخط المسامت له على وجه يكون لتلك النقطه السياله بل للخط الذى حدثت من سيلانها بل لذلك الخط المفروض أولا- أول بمعنى طرف يبتدئ منه النقط المتصله السمتيه و إن لم يكن لها أو للخط المذكور أول بالمعنى الآخر يعنى أول الآنات الذى حدثت فيه الزاويه و ما بإزائها من النقط.

البرهان الثانى لو كانت الأبعاد غير متناهيه لجاز أن يخرج امتدادان عن مبدإ واحد

كساقى مثلث لا يزال البعد بتزايد إلى غير النهايه فيكون مقدار الانفراج بين الخطين على نسبه مقدار الامتدادين الغير المتناهى فيكون غير متناه أيضا مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف و هذا هو المسمى بالبرهان السلمى و قد شرحناه و ما يرد عليه و ما يمكن الذب عنه فى شرح الهدايه.

البرهان الثالث نفرض بعد أ ب غير متناه إما من الطرفين أو من طرف واحد

و على التقديرين يفرض فيه حد و ليكن ج و حد آخر و هو د فيكون خط ج ب الغير المتناهى فى طرف ب أزيد من خط د ب الغير المتناهى فى طرف ب بمقدار ج د- فإذا فرضنا انطباق نقطه د على نقطه ج فلا يخلو إما أن يمتدا معا إلى غير النهايه فيكون الزائد مثل الناقص و هو ممتنع أو يقصر د ب عنه فيكون متناهيا فى طرف ب منقطعا- و ج ب أزيد من د ب بمقدار ج د المتناهى فيكون المجموع أعنى ج ب متناهيا فى جهه ب- و هو المطلوب قال الإمام الرازى و على هذا البرهان شك يعسر حله و هو أن تطبيق نهايه الناقص على نهايه الزائد إنما يمكن على أحد وجوه ثلاثه- أحدها أن يتحرك الناقص بكليته إلى جهه نهايته حتى ينطبق نهايته على نهايته أو يتحرك الزائد بكليته عن جهه نهايته حتى ينطبق النهايتان.

و ثانيها أن يزداد الناقص أو ينتقص الزائد حتى يتطابقا فى الطرف.

و ثالثها أن يكونا بحالهما و لكنه يوضع نهايه الزائد على نهايه الناقص- و حينئذ يظهر فى الزائد فضله لا ينطبق بها على الناقص بل يبقى متجافيه عنه

ثم لا يزال يزيد تلك الفضله من جانب إلى جانب حتى يظهر من الطرف الآخر- ثم قال فادعاء التطبيق على الوجه الأول مصادره على المطلوب لأن الحركه غير ممكن فيما لا يخلو مكان عنه و بالوجه الثانى لا يلزم منه محال إذ كل منهما بعد النمو و الذبول صار مساويا للآخر و بالوجه الثالث للخصم أن يقول يبقى تلك الفضله أبدا مع لا تناهى الخطين و لا ينتهى إلى حيث تزول فإذا هما يمتدان إلى غير النهايه- و لا يلزم جعل الناقص مساويا للزائد لأن تلك الفضله موجوده أبدا.

أقول ادعاء التطبيق على كل واحد من الأنحاء الثلاثه جائز مفيد للمطلوب.

أما على الوجه الأول فحركه الكل أى الزائد و إن سلم أنه غير ممكن- لكن حركه الجزء أى الناقص ممكن فإنه يتصور فيه أن يخلى مكانا و يشغل غيره.

و أما على الوجه الثانى(۱) فلأن التطبيق و إن حصل بعد ازدياد الناقص و انتقاص الزائد لكن يفيد ما هو المطلوب لأن تلك الزياده أو ذلك النقصان بقدر خط ج د فالخط الزائد إذا صار بعد نقصان مقدار متناه عنه مساويا للمتناهى كان متناهيا لا محاله.

و أما على الثالث فتلك الفضله المتجافيه قدر متناه لأنه بما يقتضيه مقدار ج د- فإذا حصل التطبيق فيما سواها مع المتناهى فعلم تناهى البعد المشتمل على تلك الفضله و على ما سواها و هاهنا براهين كثيره تركنا ذكرها مخافه الإطناب و الإسهاب لأن المطلوب حاصل بما دونها

إشكالات و انحلالات فلنذكرها على صوره السؤال و الجواب

۱- لا يخفى على من له أدنى تأمل ما فى الجواب على الوجه الثانى و الثالث و العجب كل العجب من جناب المصنف كيف تفوه بهذا الكلام مع كونه صدر الأعلام فتدبر فى المقام تفهم المرام، فتح على خوئى

س الإنسان كما يشـهد فطرته بامتناع حصول الجسم الواحـد فى مكانين فى زمان واحـد كـذلك يشـهد بامتناع انتهاء هذه الأبعاد إلى مقطع لا يتجاوزه فالحكم بامتناعه يوجب الشك فى الأوليات.

ج لعل ذلك من بديهه الوهم و لا نسـلم أن الجزم به كالجزم فى الأوليات مثل الواحد نصف الاثنين بل لا نسـلم أن الوهم جازم بوجود البعد الغير المتناهى غايه الأمر أنه يصعب عليه تصور بعد لا يكون بعده بعد آخر.

س أن إنسانا لو وقف على طرف العالم فهل يمكن له مد اليد إلى خارج العالم أو لا يمكن فعلى الأول يلزم الخلف لوجود البعد الخارج عن جميع الأبعاد و كذا على الثانى لوجود جسم يمنع عن ذلك.

ج لا يمكنه ذلك لا لوجود مانع مقدارى عنه بل لفقد الشـرط بل الشروط- فإن الجسم الذى هناك ليس فى طبعه حركه مكانيه بل حاله هناك يشبه بأحوال ما فى عالم المثال.

س إن العالم لو كان متناهيا فلو قدرنا أزيد مما هو عليه الآن بذراع كان حيزه أوسع من هذا الحيز و لو قدرنا أزيد بذراعين لكان أوسع من ذلك الأوسع- و هكذا فخارج العالم أحياز وجوديه هى مقادير أو ذوات مقادير.

ج هذا مجرد أمر وهمى لا حاصل له فى الوجود فلا عبره به.

س الجسـميه حقيقه واحـده كليه غير مقتضـيه لانحصـار نوعهـا فى شخصـها كما دل عليه الحس و البرهان جميعا و جزئيات كل كلى غير متنـاهيه عنـد العقـل بحسب القوه و ليس بعضـها أولى بالإمكـان عن بعض لأـن الإمكان إذا كان من لوازم الماهيه كان مشتركـا بين أفرادهـا جميعا فإذن فى الوجود إمكان أجسام غير متناهيه فهى موجوده لأن الواجب عام الفيض و الاسـتحقاق ثابت فيجب الإيجاد.

ج الموانع قد تكون فى خارج الماهيه لعدم انحصار المانع فيما هو من لوازم ماهيه الشـى ء فإن الجسـميه و إن لم يمنع من الكثره فالوجود الصورى الذى للفلك

يمنع أن يكون نوعه إلا فى شخص واحد.

س هذا يشكل فى جزء من أجزاء الفلك حيث طبيعته الكل فكانت الكثره و الكليه أمرا حاصلا للطبيعه بالقياس إلى أجزائه فيحتمل عدم التناهى فى أعداد ما يشارك تلك الأجزاء.

ج إن جزء الفلك ليس بفلك إذ الفلك بما هو فلك لا جزء له مقداريا لأنه حيوان يتقوم مادته بصوره نفسانيه لا جزء لها بحسب المقدار و طبيعه الفلك و نفسه شىء واحد فى الوجود متغاير بالاعتبار إنما الأجزاء المقداريه لجسميه الفلك بالمعنى الذى هى ماده لا بالمعنى الذى هى جنس.

س الزمان لا بدايه له و لا نهايه له فلا يكون للكون بدايه و نهايه فيجب فى الوجود ماده غير متناهيه.

ج لا تناهى الكون غير مستلزم للاتناهى الماده لأن الجسم الواحد قد يتشكل بأشكال مختلفه فى أحوال مختلفه.

س المقدار كالعدد فى قبوله اللاتناهى و العظم كالصغر فى قبوله اللاتناهى.

ج هذا مجرد قياس بلا جامع فلا يفيد وهما فضلا عن الظن فكيف باليقين- س كما أن الجسم لا ينتهى فى الصغر إلى ما لا يوجد أصغر منه و إن كانت الانقسامات كلها لا يخرج إلى الفعل كذلك لا ينتهى إلى العظم إلى ما لا أعظم منه و امتنع وجود عظم غير متناه.

ج ذكر الشيخ أن هذا يصح من وجه و لا يصح من وجه أما الصحه فلك أن تقسم ذراعا إلى نصفين ثم تنصف النصف و تضم نصفه إلى النصف الآخر ثم تضم نصف الربع إلى ذلك المجموع و هكذا فلا تزال تنقص من هذا الناقص و تزيد فى ذلك الزائد إلى غير النهايه و مع ذلك لم يبلغ الزيادات بالجسم المزيد عليه من حد نصف الذراع إلى حد كله و أما عدم الصحه فإن وصول الجسم إلى كل حد فى العظم و النمو مستحيل

و ليس ذلك كالصغر لعدم الحاجه هاهنا إلى شى ء خارج عن المقوم كما هناك فإن التزايد إما بسبب ماده تضم أو بالتخلخل و على التقديرين يوجب مواد جسميه غير متناه أو حيز غير متناه و كلاهما محال.

س الحركه القطعيه موجوده عند الحكماء و حركه الفلك غير متناهيه عندهم- و كل جزء من أجزاء الحركه و هى متباينه الوجود يوجد مع جسم و مسافه ففى الوجود أجسام بلا نهايه.

ج هذا غير مستحيل عندهم إنما المحال وجود أجسام غير متناهيه فى زمان واحد لا فى أزمنه غير متناهيه.

س ما ذكرتموه(١) من الحجه منقوض بالنفوس المفارقه من الأبدان من زمان الطوفان إلى ما مضى فإنها أقل من المفارقه من هذا الزمان إلى ما مضى مع كونها غير متناهيه.

ج قالت الحكماء كل كثره لها اجتماع و ترتيب فى الطبع أو فى الوضع- فدخول اللانهايه فيها ممتنع و أما إذا لم يجتمع كالحركات و الأزمنه أو اجتمعت و لا- ترتيب لا- فى الطبع كالعلل و المعلولات و لا- فى الوضع كالمقادير فاحتمال الزياده و النقصان فيها لا يوجب التناهى و قد أشكل على كثير من أهل النظر هذا إذا لم يشترطوا فى احتمالهما للتناهى إمكان المطابقه فصار ذلك شبهه عظيمه وقعوا بسببها فى ضلالات كثيره فمنهم من جحد بقاء النفوس بعد بوار البدن إذ لو بقيت لكان عددها كعدد الأبدان غير متناهيه إذ لا أولويه للبعض بالبقاء و لبطلان التناسخ و منهم من ذهب إلى حقيه التناسخ ليكون أعداد النفوس متناهيه و هى متكرره الرجوع إلى أبدانها و منهم من ذهب إلى وجوب تناهى الحركات و الانفعالات و إن أوجب التعطيل فى صنع الله

١- أى برهان التطبيق فإن حاصله أن البعدين الممتدين إلى غير النهايه متفاوتان- بالزياده و النقصان لكونها كلا و جزء و كل ما هو متفاوت بالزياده و النقصان متناه فالبعدان الممتدان إلى غير النهايه متناهيان و لا يخفى إجراؤه فيما ذكر من ماده النقض، إسماعيل ره

وجوده حـذرا من ارتكـاب القول بعـدد غير متنـاه فى الأشـخاص أو فى الأبعاض بوجه من الوجوه كل ذلك لأجل اعتقادهم بأن كل ما يحتمل الزائد و الناقص فهو متناه.

و الذى يكشف عن هذه الشبهه أن العلم بأن كل ما يحتمل الزياده و النقصان- يكون متناهيا إما من البديهيات أو من النظريات و الأول باطل و إلا لم يقع الاختلافات فيه بين العقلاء لكنهم اختلفوا فمنهم من زعم أن أجزاء الجسم غير متناهيه بالفعل- و منهم من ركب العـالم من أجزاء كريه الشكل لا نهايه لها و منهم من قال بالخليط الغير المتناهى و المسـلمون اتفقوا على أن معلومات الله و مقدوراته لا نهايه لها و منهم من ذهب إلى أن أنواع الأكوان المقدوره لله تعالى غير متناهيه و الجزء الذى لا يتجزى عندهم يمكن حصوله فى أحياز غير متناهيه على البـدل و منهم من أثبت فى العـدم ذواتا غير متناهيه و كـذلك يعلم بالبـديهه أن مراتب العدد غير متناهيه مع أن الألوف الغير المتناهيه أكثر من الآحاد الغير المتناهيه بألف مره و الحركات المسـتقبله سيما حركات أهل الجنه غير متناهيه مع أن كلا من هذه الأمور قابل للزياده و النقصان.

و إذا ضـممنا هـذه المعتقـدات مع اعتقـاد الفلاسـفه صـار إجماعا منعقـدا بين العقلاء- على أن الغير المتناهى مما يجوز أن يقبل الزيـاده و النقصان فكيف يكون العلم بامتناعه بـديهيا فإذن هـذه القضـيه لا يمكن الجزم بها إلا بالبرهان و ذلك البرهان لا يتقرر إلا فيما يحتمل التطبيق.

و بيانه أن الموجب للتناهى هو أنه يجب انتهاء الناقص إلى حـد لا يبقى منه شـى ء و يبقى من الزائد بعده و هذا إنما يجب أن لو تعذر وقوع جزء من الجمله الناقصه فى مقابله جزءين من الزائده و إلا لم يجب انتهاء الناقص إلى حد لا يكون بعده للزائد شـى ء بـإزائه منه و ذلك فيما يحتمل الانطباق و فيما يمتنع انطباق جزءين من إحـدى الجملتين على جزء واحـد من الأخرى كاسـتحاله وقوع جسمين فى حيز

واحد و کاستحاله وقوع عله و معلول فی مرتبه إحداهما فلا جرم إذا شغل جزء من إحداهما بمماسه جزء من الأخری استحال اشتغاله بعینه بمماسه جزء آخر من الأخری- و هذا یوجب انتهاء الناقصه إلی حد ینقطع و یبقی بعده من الزائده شی ء هو مقدار الزائده أو عدده و أما الأمور التی لا انطباق بینها لا بالطبع و لا بالوضع بل بالجعل فقط- فکلما یجعل الوهم من إحدی الجملتین بقوته الخیالیه بإزاء الآخر من الأخری یکون عددا متناهیا لکن یمکن أن یبقی من الجملتین ما لا یقوی الوهم بل العقل علی استحضاره لأن عقولنا و نحن فی هذه الدار لا تقدر علی أفعال و انفعالات غیر متناهیه- فلم یظهر الخلف فی البواقی إلا بهذا الشرط و أما الشرط الآخر و هو الحضور فستعلم.

هدایه فی تحقیق معنی اللانهایه فی الحوادث الماضیه و المستقبله

اشاره

أما الماضیه فإذا قلنا للأشخاص الماضیه إنها غیر متناهیه فمعناه إما أن کل واحد من الأشخاص غیر متناه و هو ظاهر البطلان و إما أن الجمله حال الاجتماع لها عدد غیر متناه فهذا إما بحسب الوجود أو بحسب الوهم و کل منها إما بمعنی العدول أو بمعنی السلب فهذه أربعه أقسام.

أما الأول

و هو کقولنا جمله الأشخاص الماضیه أمر له عدد غیر متناه فباطل- لأن موضوع القضیه أمر غیر موجود و ممتنع الوجود لأن جمله أشیاء کل منها لا یثبت مع الآخر استحال وجودها کیف و الجمله بما هی جمله لو کانت موجوده فأما فی الماضی أو فی الحال أو فی الاستقبال أو فی کل الأزمنه و کل هذه الأقسام الأربعه باطله ضروره.

و کذا القسم الثانی

و هو أن جمله الأشخاص الماضیه أمر له عدد غیر متناه فی الذهن باطل لأن الذهن لا یقوی علی استحضار عدد لا نهایه له بالفعل فثبت أن موضوع هذه القضیه ممتنع الوجود فی الأذهان و فی الأعیان فیستحیل أن یحکم علیه بالأحکام الثبوتیه و العدولیه إلا بأن یقال إن المتوهم من جمله الأشخاص الماضیه بحیث

أی عدد أخذته یجد غیره حاصلا فیه و لا ینتهی فی الحساب إلی واحد غیر مسبوق بغیره.

و أما القسم الثالث

فهو صحیح إذ الحکم السلبی لا یقتضی وجود الموضوع- فصح الحکم بأن لیست الأشخاص متناهیه إلی حد و یکفی لصحه هذا الحکم أن یتصور الأشخاص بوجه إجمالی

و کذا القسم الرابع

و هو الحکم السلبی بحسب الوهم بأن یقال کل ما یتوهمه العقل من الأشخاص الماضیه فلیست مما لا یمکن الزیاده علیه و أما النظر فی الحوادث المستقبله فإما فی وجودها و إما فی تناهیها و لا تناهیها- و أما النظر فی وجودها فلا شک أنها لیست بموجوده بالفعل بل بالقوه بمعنی أن کل واحد ممکن الوجود فی وقت لا- أن الجمیع یمکن وجودها فی وقت و أما النظر فی تناهیها و عدم تناهیها.

فاعلم أنه یصح أن یقال الأشیاء التی فی طریق التکون أنها أبدا متناهیه بالفعل- و یصح أن یقال إنها أبدا متناهیه بالقوه و یصح أن یقال إنها أبدا غیر متناهیه لا بالفعل و لا بالقوه کل بمعنی آخر أما أنها متناهیه بالفعل أبدا فلأنها أبدا واصله إلی حد معین- فهی متناهیه إلیه فی ذلک الوقت و أما أنها متناهیه بالقوه أبدا فذلک بالقیاس إلی النهایات الأخری التی هی بالقوه و أما أنها غیر متناهیه لا- بالفعل و لا- بالقوه فبالقیاس إلی النهایه الأخیره التی لا یکون بعدها شی ء آخر و الحاصل أنها بالقیاس إلی النهایه الحاضره متناهیه بالفعل و بالقیاس إلی ما یستحضر متناهیه بالقوه و بالقیاس إلی النهایه التی لا یکون بعدها شی ء آخر غیر متناهیه لا بالفعل و لا بالقوه

فصل (۹) فی بقیه أحکام اللانهایه و هی خمسه أبحاث

البحث الأول أن اللانهایه قد یعنی بها نفس هذا المفهوم و قد یعنی بها شی ء آخر

موصوف باللانهایه کما أن العدد قد یعنی به نفس العدد و قد یعنی ذو العدد

ثم إن بعض الأوائل جعل طبيعه اللانهايه مبدأ العالم و هو باطل أما أولا فلأنها معنى عدمى لا تحصل له و أما ثانيا فلأن اللانهايه لا يخلو إما أن يكون منقسما أو لا يكون فإن كان منقسما وجب أن يكون جزؤه مساويا لكله لأنه ليس هناك طبيعه أخرى وراء ذلك المفهوم فيجب أن يكون كل واحد من أجزائه غير متناهيه أيضا و هو محال و إن لم يكن قابلا للقسمه فهو غير متناه على المعنى السلب لا على معنى العدول الذى هو المراد.

البحث الثانى فى أن الموصوف باللانهايه لا بد أن يكون ماده لا صوره

لأن الموصوف به طبيعه عدميه و ذلك لأنه لا ينتهى إلى بطلان القوه عنه بل القوه محفوظه فيه دائما و هى متعلقه بالماده لا بالصوره التى هى بالفعل بل هى جهه الفعليه فخرج من هذا أن ما لا نهايه له لا يكون كلا و جمله لأن الكل صوره تماميه أو ذو صوره تماميه- و اللانهايه طبيعه عدميه و من هاهنا يتحدس اللبيب أن هذا العالم طبيعه عدميه حادثه الوجود لا تماميه له فى نفسه إلا بعالم آخر و هو صورته التماميه و فعليته التى لا قوه لها.

البحث الثالث أن الجسم الذى لا نهايه له يستحيل أن يتحرك

لأنه إما أن يكون غير متناهى الجهات كلها فذلك ظاهر إذ لم يوجد لحركته مكان و لم يخل عنه مكان أو يكون متناهيا فى بعضها فذلك إما بمقتضى طبيعته أو بقسر قاسر فالأول محال إذ الطبيعه الواحده يتساوى فعلها من كل الجوانب و الثانى لا يخلو إما أن إفاده القاسر ذلك الحد بأن قطعه أو جعله محدودا من غير قطع كما يجعل المتناهى صغيرا بالتكثيف- و كبيرا بالتلطيف و التسخين فعلى التقديرين فشأن ذلك الجسم إما أن يكون غير متناه بمقتضى طبيعته و متناهيا بالقاسر و سيأتى بطلانه فى البحث الرابع ثم على تقدير صحته إذا فرضنا حركه الجسم المحدود من جانب دون جانب إلى الجهه الفارغه عنه فلا يخلو إما أن يخلى من الجهه المقابله أو لا يخلى فعلى الثانى لم ينتقل إليه بل ازداد حجما من هذا الجانب و إن أخلى فالجهه الغير المتناهيه ثم هذه الحركه ليست

طبیعیه لأن مطلوب الطبیعه محدود معین بالضروره و المحدود لا ینتقل إلیه ما لا حد له و إذا لم یکن الحرکه طبیعیه لم تکن قسریه إذ القسر علی خلاف الطبع فحیث لا طبع لا قسر.

البحث الرابع من الحکمه المشرقیه أن الجسم الغیر المتناهی لا وجود له

فضلا عن أن یکون متحرکا أو ساکنا و ذلک لأن العله القریبه لأحوال الجسم من مقداره و شکله و وضعه و سائر أحواله هی طبیعته الساریه فیه و هی قوه جسمانیه و کل قوه جسمانیه فهی متناهیه التأثیر و التأثر فلو کان مقدار الجسم غیر متناه یلزم صدور فعل غیر متناه من القوه الجسمانیه و هو محال.

البحث الخامس أن الجسم لو فرض کونه غیر متناه لکان فعله و انفعاله واقعا لا فی زمان

و ذلک لأنه لو فعل فعلا زمانیا فمنفعله إما أن یکون متناهیا أو غیر متناه- فعلی الأول فمن شأن جزئه أن ینفعل من جزء من الفاعل فإذا فعل جزء من غیر المتناهی فی المتناهی أو فی جزء منه کانت نسبه ذلک الزمان إلی الزمان الذی یفعل فیه غیر المتناهی کنسبه قوه غیر المتناهی إلی قوه المتناهی إذ الأجسام کلما کانت أعظم کانت قوتها أقوی و زمان فعلها أقصر فیجب من ذلک أن یکون فعل(۱) غیر المتناهی لا فی زمان و قد فرض فی زمان و إن کان ذلک المنفعل غیر متناه کانت نسبه انفعال جزء منه إلی انفعال الکل کنسبه الزمانین فیجب أن یقع انفعال کل جزء منه(۲) لا فی زمان فیکون انفعال الجزء الأصغر أسرع من انفعال الجزء الأکبر

۱- أقول کون فعل غیر المتناهی لا فی زمان کما یجب بملاحظه فعل الجزء الأکبر کذلک یجب بملاحظه فعل الجزء الأصغر بل یجب بملاحظه کل جزء منه إذا کان المنفعل متناهیه کما لا یخفی فحینئذ یلزم کون فعل غیر المتناهی الذی یکون لا فی زمان بملاحظه الجزء الأکبر أسرع من هذا الفعل بملاحظه فعل الجزء الأصغر فلا یکون الخلف فی الشق الثانی أظهر و أمحل فتأمل، إسماعیل ره

۲- فیکون فعل أجزاء الفاعل فی أجزاء المنفعل لا فی زمان منه یلزم أن یکون فعل الکل لا فی زمان أیضا و قد فرض کونه فی زمان فلا تفعل، إسماعیل ره

الکائن لا فی زمان فیکون الخلف فیه أظهر و أمحل فإذا عرفت ذلک من جهه الفعل- فلک أن تعرف مقابله من جهه الانفعال

فصل (۱۰) فی أن المقادیر هل یمکن تجردها عن الماده و فی أحکام أخری بین الثلاثه

أما الأول فقالوا لا شبهه فی أن المقادیر المتوارده علی الجسم مادیه

کما مر فلو فرضنا مقدارا مجردا لکان تجرده إما لماهیته أو للوازم ماهیته أو لأمر عارض- فعلی الأول و الثانی یلزم استغناء هذه المقادیر عن المحل لذاتها و هی مفتقره هذا خلف.

أقول و هذا إنما یلزم لو کان المقدار الجسمی طبیعه نوعیه غیر مشککه- و لا متفاوته الأفراد فی المقداریه و الحکماء جعلوا مراتب الأشد و الأضعف من الکیف أنواعا متخالفه مشترکه فی الجنس و قد مر أن الاختلاف بالأزید و الأنقص و الأعظم و الأصغر هو بعینه مثل الاختلاف بالأشد و الأضعف فی أنهما بمجرد الکمال و النقص- فإذا لم یکن المقدار طبیعه نوعیه بل جنسیه لا- یلزم اتفاق أفرادها فی مقتضی الماهیه المشترکه لأنها لا تحصل لها إلا بالفصول و الاقتضاء فرع التحصیل و أما الشق الأخیر و هو أن التجرد لأمر عارض فقالوا لا یخلو إما أن یکون أمرا حالا فی المقدار أو المقدار حال فیه أو هما حالان فی محل آخر فإن کان المقدار حالا- فیه فهو إما مفتقر إلی الموضوع أو مستغنی عنه و علی أی الوجهین کان المقدار غیر مستغن عن الموضوع و إن کان المقدار محلا له فذلک المقدار إن کان مفتقرا إلی الموضوع لذاته امتنع له عروض ما یغنیه عن الموضوع و إن کان غنیا لذاته امتنع له عروض ما یحوجه إلیه لأن ما بالذات لا یزول بالغیر و إن کانا حالین فی محل فالفساد [فالمطلوب] أظهر.

أقول هذا أیضا موقوف علی أن یکون المقدار نوعا محصلا و یکون العارض له عارضا فی الوجود و إلا فلأحد أن یختار الشق الثانی و یقول إن حلول ما یحل المقدار لیس حلولا خارجیا بل بحسب التحلیل فی الذهن و أن الماهیه المقداریه فی

ظرف التحليل ماهيه ناقصه لا يقتضى شيئا من الغناء و الحاجه إلا بما يتحد معه فى الوجود- و يحله عند التحليل كسائر الصور النوعيه فإن الجسم بما هو جسم لا- يقتضى فى ذاته أن يكون حيوانا و لا أن يكون غير حيوان بل كل من الاقتضاءين حصل له بصوره أخرى محصله للجسميه الطبيعيه فهكذا حال التعليميه و ذلك لأن حلول تلك الصور عندنا حلول اتحادى للجسم بما هو جسم.

عقده و حل عرشى

و لك أن تقول فإذن يلزمك تجويز الخلاء فى الخارج لأنه مقدار مجرد.

فاعلم أن الخلاء على تقدير وجوده ليس مجرد مقدار بل مقدار ذو وضع واقع فى جهات العالم و المقدار فى ذاته لا وضع له بهذا المعنى و قد مر الفرق بين الوضع الذى هو بمعنى المقوله و الذى يوجد فى المقادير.

ثم اعلم أن كلما يتصوره الإنسان و له معنى محصل فى خياله أو فى عقله فيمكن وجوده فى الخارج إلا لمانع و المانع إنما هى متحققه فى هذا العالم المادى الواقع تحت الجهات القابل للمتضادات و سنقيم البرهان على وجود الصور المفارقه المقداريه فى الخارج كما على وجود الصور المفارقه العقليه فيه فإذا تخيلنا الأبعاد الثلاثه من غير أن يلتفت إلى شى ء من الماده و أحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا و لا يوجد فى الخيال إلا متناهيا و إذا تخيلنا الجسم المتناهى فقد تخيلنا انقطاعه و نهايته و ذلك هو السطح باعتبار كونه منقسما فى الجهتين لا باعتبار التناهى لكونه عدميا و العدمى لا يقع تحت مقوله و ذلك السطح باعتبار تجرده عن الأحوال الماديه من الألوان و الصقاله و الخشونه و غيرها هو الجسم التعليمى و كذلك الخط التعليمى لكنهما لا يفترقان عن الجسم التعليمى و قد عرفت فيما مضى الفرق بين أن ينظر إلى الشى ء لا بشرط أن يكون معه غيره و بين أن ينظر إليه بشرط أن لا يكون معه

غيره فالمقدار ذو الأبعاد الثلاثه يمكنك أن تتخيله بالاعتبارين جميعا فأما السطح و الخط فلا يمكن تخيلهما إلا بالاعتبار الأول دون الثانى و كذا النقطه.

إذا عرفت هذا فنقول هذه الثلاثه من عوارض الجسم الطبيعى أما بيان عرضيه الجسم فمن وجهين أحدهما أنه يزيد و ينقص و الجوهر باق على طبيعه نوعه و ثانيهما أن الجسم البسيط إذا قسم بقسمين كان نصفه مساويا لكله فى الماهيه و مخالفا له فى المقدار و لو كان المقدار مقوما لهما كان الاختلاف فيه اختلافا فى الطبيعه و أما عرضيه الثلاثه الباقيه فهى فرع وجودها فمن الناس من أنكر كونها وجوديه- لكونها عباره عن نهايه شى ء و نهايه الشى ء نفاده و فناؤه.

و التحقيق أن لكل من الخط و السطح اعتبارات ثلاثه فالسطح فيه اعتبار أنه نهايه و اعتبار أنه يقبل فرض بعدين على التقاطع القائمى و اعتبار أنه يقدر و يمسح و يشكل و يكون أعظم من آخر أو أصغر أو يساويه أما أنه نهايه فليس هو بهذا الاعتبار مقدارا و لا تحت مقوله و لكن لكونه نهايه لشى ء هو قابل للأبعاد الثلاثه لزمه من هذه الحيثيه أن يكون قابلا لفرض بعدين فهو بهذا الاعتبار تحت مقوله المضاف و إن [إذا] كان مضافا لا يكون إلا مقدارا.

و ستعلم الفرق بين المضاف الحقيقى و المشهورى و أما أنه ذو بعدين فليس هو بهذا الاعتبار مقدارا و لا كما بل مقداريته إنما هى باعتبار ما يخالف به سطحا آخر و لا يمكن أن يخالفه بالمعنى الآخر الوجودى و لا العدمى و لكن من الوجوه كلها عرض أما كونه نهايه فلما مر أنه ليس عدما بحتا بل شيئا هو نهايه فهو من حيث هو نهايه أمر عارض للجسم الطبيعى المتناهى لأنه موجود فيه(۱) لا كجزء منه و لا يقوم دونه و

۱- لأنه لو كان جزء منه فإما أن يكون فصلا له أو صوره و ليس جزء ماديا أو جنسا له- لأن الجزء المادى و الجنس هو الجوهر المأخوذ بشرط لا أو المأخوذ لا بشرط شى ء و الجزء الفصلى و الصورى للشى ء هو ما يتحصل به الشى ء و يصير به بالفعل و السطح من حيث هو نهايه و نفاد للجسم ليس مما يتحصل به الجسم و يصير به حاصلا بالفعل بل هو من هذه الحيثيه انتفاء الجسم و قطعه و رفعه لكنه موجود فيه لا- فى شى ء آخر فيكون عارضا للجسم الطبيعى المتناهى لا- من حيث هو متناه و ليس بعرض السطح من حيث هو نهايه للجسم التعليمى لأنه ذو الأبعاد الثلاثه المتناهيه فهو موجود فيه كجزء منه أى الفصلى و هو لا ينافى كون الجسم التعليمى مقدما على البسيط على ما سيذكر لأنه مقدم عليه من حيث هو مقدار لا من حيث هو نهايه فافهم و استقم كما أمرت، الأستاذ الأستاذ إسماعيل

أما کونه عارضا للمقدار التعلیمی فمحل تأمل(۱) و أما المعنیان الآخران- فنقول لما ثبت أنه من حیث هو مقدار عرض و معلوم أن نسبته إلی کونه بحیث یفرض فیه بعدان لیست کنسبه المقداریه إلی الصوره الجسمیه بل نسبته إلی ذلک المعنی نسبه الفصل إلی الجنس لا- نسبه عارض إلی معروض فکان المجموع عرضا لا أن أحدهما عرض و الآخر لیس بعرض و علی هذا القیاس حال الخط فی کونه نهایه و فی کونه بعدا واحدا و فی کونه مقدارا و أما النقطه فلیس فیه من هذه الاعتبارات إلا کونها نهایه للخط و إذا ثبت وجود الخط و السطح ثبت عرضیتهما لأن کلا منهما یزول و یطرأ علی الجسم الطبیعی و هو بحاله.

و لک أن تستدل علی وجودهما بأنا نجد الأجسام متماسه و التماس أن کان بتمام ذواتها أو ببعضها لزم التداخل فهو یکون بأطرافها و ما به التماس یجب أن یکون موجودا- و التماس بالسطح ظاهر و التماس بالخط کما فی المسنمات فإن أشکل علیک وقوع الملاقاه بالعرض فاعلم أن الملاقی و الملاقی له هو الجسم لا محاله لکن باعتبار طرفه و وجهه أن السطح و الخط بالاعتبار الذی هما به طرف عدمیان فعلی هذا صح القول بأن تلاقی الجسمین المتلاقیین قد وقع بالذات و الجوهر إذ لا فاصل بینهما و

۱- لوجهین أحدهما عدم جواز قیام العرض بالعرض و ثانیهما عدم کون السطح ذی الامتدادین خارجا عن الامتدادات الثلاث التی هی الجسم التعلیمی لأنه الحاصل من ملاحظه البعدین من الأبعاد من دون ملاحظه ثالثها فإن لا یبقی إلا واحد من الأبعاد التی هی الجسم التعلیمی فعلی ما یعرض السطح فافهم هکذا قرره الأستاد أدام الله بقائه لکن فی أول الوجهین فتأمل لا تغفل، فتح علی خوئی

أنه قد وقع بالخط أو السطح لما مر.

و اعلم أن الذى يقال أو ينقل من القدماء أن النقطه ترسم بحركتها الخط و الخط ترسم بحركته السطح و السطح الجسم فهذا إن كان منقولا من الحكماء فهو إما من رموزهم و تجوزاتهم كما هو عاده الأوائل أو يكون من باب التخيل بأن تفعل النقطه فى الخيال بحركتها خطأ يفعل بحركته فى جهه أخرى سطحا يفعل بحركته فى جهه ثالثه جسما كل ذلك فى الخيال و أما فى الوجود فالجسم يتقدم على البسيط المتقدم على ضلعه المتقدم على طرفه تقدم ذى النهايه على نهايته

فصل (۱۱) فى مباحث أخرى متعلقه بالمقادير

الأول أن المقدار المعين الذى فى هذا العالم هو من توابع الماده

لأنه لا يقتضيه الصوره الجسميه لذاتها و إلا لاشتركت الأجسام كلها فيه و لما مر أن الجسم الواحد يختلف عليه المقادير و ليس أيضا بسبب الفاعل بلا مشاركه الماده لأن الفاعل إذا أعطى مقدارا لصوره جسميه بعد ما لم يكن فذلك إما بأن يتمدد إلى جانب أو بأن ينتقص من جانب و ذلك لا يكون إلا بأن ينفعل و الانفعال من توابع الماده لكن لا مطلقا بل بسبب أحوال يعرض الماده و يخصص استعدادها لمقدار دون مقدار و الاستعداد أيضا من باب الإمكانات فلا ينفك عن طبيعه مخصوصه صوريه تفعل بذاتها أو بقسر قاسر و كلاهما يرجع إلى صوره نوعيه مع ماده قابله.

و اعلم أن المقدار المعين و إن أمكن تجريدها عن الماده و لواحقها إما فى الخيال أو فى عالم آخر لكن لا يمكن تجريد الصوره المعينه عن الماده إلا بأن يصير وجودها وجودا آخر أقوى و أتم من هذا الوجود حيث يسلب عنه كثير من لوازم هذا الوجود.

الثانى أن الاستقامه و الانحناء فصلان منوعان للخط

لا يمكن أن يكون خط

واحد مورد الاستقامه و الانحناء و كذلك الاستواء و الاستداره للسطح فصلان له و كذا مراتب التقويسات المتفاوته و التدويرات المتفاوته فى الخطوط و السطوح كلها فصول منوعه تلك الفصول من مقوله الكيف كما سيأتى فى باب الكيفيات المختصه بالكميات.

الثالث أنه كما أن النقطه غير منقسمه

لأنها نهايه الخط(۱) و لو كان لها جزءان كان الآخر هو النهايه فكذلك الخط لا يتجزى فى العرض و السطح فى العمق بالبيان المذكور فعلم أن النقط إذا اجتمعت لا يحصل من تراكمها الخط لأن الواسطه إن منعت الطرفين عن التداخل [الملاقاه] فانقسمت و إن لم يمنع فتداخلت الجميع- و المقدار لا يحصل إلا من أجزاء متباينه الوضع غير متداخله و بهذا البيان يظهر أن لا يحصل السطح من تأليف الخطوط و لا الجسم من اجتماع السطوح.

الرابع أنه يستحيل أن يوجد نسبه عدديه أو مقداريه

صمتيه بين اثنين من هذه الثلاثه بالبيان المذكوره.

الخامس رسم أقليدس النقطه بما لا جزء له

فقيل غرضه تمييزها عن المقادير- و إلا فالرسم صادق على الوحده و البارى جل مجده فمن أراد الرسم لمميز لها عما سواها فلا بد من قيد آخر فقالوا النقطه شى ء ذو وضع لا ينقسم أو لا جزء له و البارى تعالى ليس له وضع و لا إليه إشاره و كذا الوحده و منهم من رسمها بأنها نهايه للخط.

أقول و لا- ينتقض بنقطه رأس المخروط و لا بمركز الكره لأن الأولى ليست نهايه إلا لسهم المخروط لا لجسمه أو سطحه كما توهمه بعض المتأخرين و الثانيه نهايه لإنصاف الأقطار المتقاطعه و لو فى الوهم.

۱- و لما كانت نهايه الخط الذى له بعد واحد و مقدار واحد لم يكن له مقدار كما أن الخط نهايه السطح الذى هو ذو بعدين صار له بعد واحد و كذلك السطح لما كان نهايه لذى الثلاثه الأبعاد و هو الجسم صار له بعدان، شيخ الرئيس

و اعلم أن كثيرا من أحوال العدد قد ذكرناه فى مباحث الوحده و الكثره- فبقى علينا من مباحث الكم أمر الزاويه و أمر المكان و أما أحوال الزاويه فنؤخرها- إلى الكيفيات المختصه بالكميات و أما أمر المكان فنذكرها الآن

فصل (۱۲) فى المكان و إنيته

[حجج المنكرين للمكان و الجواب عنها]

الشى ء قد يكون معلوما من جهه بعض أماراته و خواصه دون بعض فيصير مطلوبا من تلك الجهه نفيا و إثباتا و تنويعا و تقسيما و المفهوم من المكان ما يصح أن ينتقل الجسم عنه أو إليه و أن يسكن فيه و أن يكون مشارا إليه بأن يقال للجسم هنا أو هناك و أن يكون مقدرا له نصف و ربع و أن يكون بحيث يمتنع حصول جسمين فى واحد منه- فهذه أربع أمارات تصالح عليها المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظيا فاختلفوا فيه- فمنهم من أنكر وجوده محتجا بأنه لو كان موجودا لكان إما جوهرا أو عرضا و كلاهما محال.

أما الأول فلأنه لو كان جوهرا لم يكن مجردا لقبوله الوضع فيكون جسما و هو محال لاستلزامه التسلسل لأن كل جسم فله مكان فإذا كان المكان جسما كان له مكان و يتسلسل لا إلى نهايه و لأنه يلزم تداخل الأجسام و أما كونه عرضا فلأنه إما أن يقوم بالمتمكن فينتقل بانتقاله فلا يكون الانتقال إليه أو منه بل معه و أيضا لا يكون الجسم فيه بل هو فى الجسم أو يقوم بغير المتمكن فلم يكن من أحوال الجسم المتمكن بل يكون المتمكن شيئا آخر لأن المتمكن من قام به المكان فيجب أن يكون هو الحاوى لا المحوى.

حجه ثانيه لهم لو كان المكان لا بد منه للحركه فلا يخلو إما أن يكون المكان محتاجا إلى الحركه و هو محال لتحققه مع عدم الحركه أو الحركه محتاجه إليه و هو أيضا

محال لأن العله للشی ء إحدی العلل الأربع و هو لیس بفاعل للحرکه لأن فاعلها طبیعه أو إراده أو قسر و لا عنصر لأن العله العنصریه لها هی المتحرک(۱) و لا صوره و هو ظاهر و لا غایه لأن العله التمامیه للشی ء إنما یجب وجودها فی الأعیان عند الوصول إلی الغایه و المکان یجب وجوده قبل الوصول إلی الغایه و لأن الکمال إما خاص و إما مشترک و الخاص صوره الشی ء و المکان لیس صوره المتحرک و المشترک ما یکون له و لغیره و المکان عندکم خاص.

حجه ثالثه لهم لو کان کل جسم فی مکان لکانت الأجسام النامیه فی مکان- و لکان مکانها یتحرک معها فکان لمکانها مکان إلی غیر النهایه و بطلان التالی یستلزم بطلان المقدم.

حجه رابعه لهم الحرکه عباره عن الانتقال و الاستبدال للقرب و البعد- فلو کان هذا الانتقال یوجب مکانا لأوجب للنقطه مکانا لأنها قد یقع لها الانتقال و التالی محال. و الجواب أما عن الأولی فبأن المکان إما جوهر مقداری(۲) لیس بجسم مادی فلا یلزم التداخل المستحیل و لا التسلسل و إما عرض قائم بغیر المتمکن لأنه عباره عن السطح الباطن من الجسم الحاوی المماس لظاهر المحوی و أما حدیث الاشتقاق فقضیه غیر عقلیه فلا یجب ثبوتها فربما لم یوجد کما فی کثیر من الأعراض ثم لا نسلم أن المتمکن مشتق من المکان بل من التمکن و هو صفه الجسم المتمکن و لو سلم اشتقاقه من المکان فکثیرا ما یشتق الاسم من العرض

۱- لأن المتحرک یطلبه بحرکته فیجب أن یکون موجودا حال الحرکه أو طلب المعدوم فتأمل، إسماعیل

۲- و هو ذو وضع و ما لیس له وضع هو الجوهر المجرد الغیر المقداری کالعقل و النفس- فدلیل المستدل علی نفی کون المکان جوهرا مجردا أعنی قوله لقبوله الوضع أخص من المدعی فتفطن، الأستاذ الأستاذ

الکائن فی شی ء آخر کالمعلوم المشتق من العلم(۱) و هو فی العالم.

و عن الثانیه أن الحرکه محتاجه إلی المکان و لا نسلم کون المحتاج إلیه منحصرا فی أحد الأمور المذکوره فإن الاثنین محتاج إلی الواحد و هو غیر العلل الأربع بل المراد ما یتقدم بالطبع و إن کان شرطا غیر هذه الأربع.

و عن الثالثه أن النامی یستبدل بنموه مکانا بعد مکان فلا یلزم ما قالوه.

و عن الرابعه بالفرق بین ما بالذات و ما بالعرض و القائلون بوجوده قوم منهم من یدعون البداهه و هو أولی و قوم یستدلون علیه بوجوه منها أن الانتقال عباره عن التغیر فی الأین لأنه قد یوجد هذا التغیر مع ثبات الجوهر و کمه و کیفه و وضعه و سائر الأعراض و قد لا یقع هذا الانتقال و یتغیر فی کل من تلک الأمور فعلم أن هذا الانتقال هو تغیر فی الأین أعنی فی النسبه إلی المکان فثبت وجوده و منها أن نشاهد سما حاضرا ثم یغیب و یحضر جسم آخر حیث هو فالبدیهه تحکم بأن للمتعاقبین مورد مشترک و لیس ذلک إلا المکان لأنه هو الذی کان للأول ثم صار للآخر و منها أن وجود الفوق و السفل معلوم بالضروره و ذلک یقتضی وجود المکان و فی الکل محل تأمل.

[وجه الجمع بین الأقوال]

و اعلم أنه ذکر بعض العلماء وجها تضبط به المذاهب فی أمر المکان و هو أن هذا الأمر المعلوم ببعض الأمارات لیس بخارج عن الجسم و أحواله فهو إما جزء الجسم أو لا فإن کان جزأه فهو إما هیولاه أو صورته و إن لم یکن جزء و لا شک أنه یساویه فهو إما عباره عن بعد یساوی أقطاره و إما عباره عن سطح من جسم یلاقیه- سواء کان حاویا له أو محویا له و إما عباره عن السطح الباطن للجسم الحاوی- المماس للسطح الظاهر من المحوی فهذه خمسه مذاهب و إلی کل منها ذاهب.

۱- لا یخفی ما فیه إذ العلم الذی هو فی العالم إما العلم الحقیقی أو العلم المصدری المبنی للفاعل و لیس المعلوم مشتقا من شی ء منهما إذ اشتقاقه من المصدر المبنی للمفعول فلا تغفل، إسماعیل

و احتج الذاهب بأنه الهیولی

بأن المکان یتعاقب علیه المتمکنات و الماده یتوارد علیه الصور فیکون هو هی و الزاعم بأنه صوره بأن المکان محدود حاصر- و الصوره محدوده حاصره و القیاسان من موجبتین فی الشکل الثانی فلا- ینتجان- و إن صحح الأول بأن المکان یتعاقب علیه المتمکنات و کلما یتعاقب علیه المتمکنات فهو ماده.

و الثانی بأن المکان محدود حاصر و کل محدود حاصر فهو صوره تصیر الکبری کاذبه و الذی دل أیضا علی فساد هذین المذهبین أمور أحدها أن المکان یترک بالحرکه و الهیولی و الصوره لا تترکان.

و ثانیها أن المکان یطلب بالحرکه و هما لا تطلبان بالحرکه.

و ثالثها أن المرکب ینسب إلی الهیولی فیقال باب خشبی و لا ینسب إلی المکان

فصل (۱۳) فی تحقیق ماهیه المکان

اشاره

قد علم فی الفصل السابق إنیه المکان

[وجود المسلکین فی ذلک]

فنقول فی تحقیق ماهیته أن الجسم لا شبهه فی أنه مال للمکان بکلیته فلم یجز أن یکون غیر منقسم و لا منقسما فی جهه بل إما فی جهتین فیکون سطحا أو فی الجهات فیکون بعدا و إذا کان سطحا لا یجوز أن یکون حالا فی المتمکن و إلا لانتقل بانتقاله بل فیما یحویه و لا- بد أن یکون مماسا للمتمکن حاویا له من جمیع الجوانب و إذا کان بعدا لم یجز أن یکون عرضا لتوارد المتمکنات علیه و لا مادیا(۱) و إلا یلزم تداخل الجواهر المادیه فالمکان إما السطح

۱- و إلا کان صوره و قد عرفت أن الصوره لا یمکن أن یکون مکانا و أیضا لو کان مادیا کان المرکب منه و من الماده جسما فلا بد له من مکان و مکانه لا یکون ما هو جزؤه لانتقاله بانتقاله فیجب أن یکون ما هو جزء لجسم آخر لا بد له أیضا من مکان لا- یکون هو البعد- الذی هو جزء للجسم الأول و إلا لزم تداخل الجواهر المادیه فمکانه بعد آخر یکون لجسم ثالث و هکذا فیلزم عدم تناهی الأبعاد و قد مر ما یدل علی استحالته فتدبر، إسماعیل

المـذکور و هو مـذهب المعلم الأـول و أتبـاعه کالشـیخین و غیرهما و أما البعـد المجرد المنطبق علی مقـدار الجسم بکلیته و هو مذهب أفلاطن و الرواقیین و الأقدمین و تابعهم المحقق الطوسـی فکأنه جوهر متوسط بین العالمین و مما یؤید مذهبهم أنا سنقیم البرهـان علی وجود عالم مقـداری محیط بهـذا العالم لا کإحاطه الحاوی بالمحوی- بل کإحاطه الطبیعه للجسم و الروح للبـدن و لیکن المکـان من هـذا القبیـل و هو مؤیـد أیضا بالأمارات کما سـتعلم و أصـحاب البعـد منهم من زعم أن العلم به ضـروری لأن النـاس کلهم یحکمون أن المـاء فیمـا بین أطراف الإنـاء و أن مکان نصف الماء نصف مکان کله و کـذا لکل جزء جزء منه بأی وجه قسم و منهم من احتج علیه و لهم فی ذلک مسلکان أحدهما ما یثبت البعد و ثانیهما ما یبطل السطح-

[مایبطل المسلک الأول]

أما المسـلک الأول فمن وجهین- الأول أن اختلاط الأمور إذا کان منشأ للاشـتباه فإنما یزول الاشـتباه برفع شـی ء بعد شی ء منها حتی لا یبقی إلا واحـد فیحصل التمیز و البعـد من هذا القبیل- فإنا إذا توهمنا خروج الماء من الإناء و عدم دخول الهواء فیه فیلزم أن یکون البعد الثابت بین أطراف الإناء موجودا و هو المطلوب و الثانی أن کون الجسم فی المکان لیس بسطحه فقط بل بحجمه فیکون کالجسم ذا أقطار ثلاثه-

[ما یبطل المسلک الثانی]

و أما المسلک الثانی فلوجوه- الأول أنه یلزم کون الشی ء ساکنا و متحرکا فی زمان واحد فإن الطیر الواقف فی الهواء و السمک الواقف فی الماء عند ما یجری الهواء و الماء علیهما متحرکان- فإن الذی فرض مکانا لهما قد تبدل علیهما.

و الثانی أن المکان یجب أن یکون أمرا ثابتا ینتقل منه و إلیه المتحرک

و نهایات المحیط قد یتحرک من موضع إلی موضع و لو بالتبع فلا یکون السطح مکانا.

و الثالث أن المکان متصف بالفراغ و الامتلاء و هو نعت البعد لا نعت السطح.

و الرابع لو کان المکان سطحا لم یکن لأجزاء الجسم مکان و هو محال لأن جزء الجسم جسم.

و الخامس أن النار بکلیته تطلب مکان الفوق و الأرض بکلیته تطلب مکان السفل و محال أن یکون المطلوب هو النهایه لکونه عدمیا و لکونه یستحیل أن تحصل ملاقاه الجسم بکلیته أی بذاتها لها فإن المطلوب هو البعد علی الترتیب.

السادس أنه یلزم أن لا یکون للجرم الأقصی مکان و ینتقض أیضا بکثیر من الأجسام التی لا مکان [مکانیه] لمکانها کجسم طبلی له سطحان مستدیران متوازیان منطبقان علی سطح جسمین کذلک من الجانبین أو مقعران منطبقان علی محدبین فیهما و فی تمام(۱) دوره نقر و تقعیر مستدیر و لا یظهر لهذین الجسمین مکان بتفسیرهم.

السابع أنه یلزم بقاء المکان بحاله مع نقصان المتمکن بل زیادته مع ذلک النقصان و بقاء المتمکن بحاله مع زیاده المکان فالأول یظهر فی الزق المملو ماء أو هواء إذا نقص منه شی ء مما فیه و الثانی فی الجسم المثقوب و الثالث فی الشمعه المجتمعه إذا انبسطت و الجسم إذا قسمت أقساما متوازیه لکن المساواه بین المکان و المتمکن لازمه هذا خلف.

[ادله القول بالسطح]

و للقائلین بالسطح أجوبه عن هذه الوجوه مذکوره فی کتب القوم ترکنا ذکرها لأنها ضعیفه و المقرر المشهور عندهم أن مکان کل سافل من الکرات الکلیه الثلاثه عشر التی کلها العالم الجسمانی کما علیه الجمهور هو سطح باطن ما فوقه و

۱- متمم لکلا الفرضین و قید لکلا الکلامین و ذلک منشأ النقض بالحقیقه فی الفرض الأول- و یتم بکل واحد من هذا و من کون السطحین مقعرین فی الثانی فتدبر، فتح علی عفی عنه

ظاهر ما تحته الإمكان الأسفل فإنه باطن الماء و الهواء مع الانفصال الواقع بينهما- فليس للمتمكن الواحد مكان واحد متصل و ليس للمحاط شی ء من مكانه الطبيعی- و يمكن الجواب عن هذا بما لا يخلو عن قصور و عمده ما وقع الاحتجاج به لأصحاب السطح أن المكان لو كان بعدا يلزم اجتماع بعدين متماثلی الماهيه من غير امتياز و متی اجتمع المثلان فی ماده واحده فليس بأن يكون أحدهما عارضا و الآخر غير عارض- أولی من أن يكون كلاهما عارضين أو أحدهما عارضا للآخر فالكل يوجب ترجيحا بلا مرجح.

و الجواب منع اتحادهما بالماهيه النوعيه و ربما احتجوا بأن تجويز أن بين طرفی الإناء شخصان من البعد مع أن الماهيه واحده و الإشاره واحده تجويز كون الشخص الإنسانی المشار إليه شخصين بل ليس بأن يكون شخصين أولی من أن يكون أشخاصا كثيره بل غير متناهيه.

و الجواب بعد المنع المذكور أن وحده الشی ء بوحده آثاره و لوازمه و أسبابه فإذا كانت واحده كان واحدا و إذا تعددت كان متعددا و آثار البعد و لوازمه غير آثار الجسم و لوازمه فإن الجسم الذی فی البعد المذكور يخرج منه و يدخل فيه و هو هو بحاله فعلم أنهما اثنان.

فإن قلت الامتياز بين البعد الذی بين أطراف الإناء و جسم ما متعذر فإن فرض عدم دخول جسم آخر فيه عند خروج الماء منه مستحيل قلنا التميز حاصل بأن ذلك البعد أمر متعين فی ذاته و مطلق الجسم لا تعين له إلا بواحد من المخصوصات فإذا امتاز البعد من كل منها امتاز عن الجسم الطبيعی مطلقا.

حجه أخری للنافين للبعد المجرد قالوا هذه اللأبعاد المفارقه إما متناهيه أو غير متناهيه و الثانی باطل بما سبق من البراهين فتعين كونها متناهيه(۱) و كل متناه فله

۱- إن كان المراد بعدم التناهی عدم التناهی عما من شأنه أن يكون متناهيا نختار- أنها ليست متناهيه و لا غير متناهيه لجواز ارتفاع العدم و الملكه عن موضوع غير قابل لهما- كارتفاع العمی و البصر عن العقل الأول مثلا و أيضا علی تقدير بطلان عدم التناهی بهذا المعنی- لا يثبت التناهی لما ذكرنا و إن كان المراد بعدم التناهی سلب التناهی مطلقا نختار أنها غير متناهيه بهذا المعنی و لا يلزم من سلب التناهی مطلقا إثبات عدم التناهی بالمعنی الآخر حتی يمكن بطلانه بالبراهين ثم هب أنها متناهيه مشكله قوله و ذلك الشكل إما لذاته أو لفعل غيره قلنا إنه لذاته قوله كان شكل جزئه مساويا لشكل كله قلنا ممنوع و إنما يلزم ذلك لو كان له جزء و كل و هو ممنوع لأن الجزء و الكل إنما يعرض للشی ء لو عرض له القسمه و هی إن كانت خارجيه فقابلها الماده- و إن كانت وهميه فمصححها الماده فحيث لا ماده لا تعرض القسمه مطلقا ثم نختار أنه بسبب الفاعل من غير ماده قوله كان المقدار مستعدا لقبول الفصل و الوصل و التمدد قلنا ممنوع و إنما يكون كذلك لو كان سبب عروض الشكل منحصرا فی هذه الثلاثه و هو ممنوع لجواز عروض الشكل للشی ء بحسب أصل الفطره من غير عروض فصل و وصل و تمدد له و احتمال إبائه الذاتی عن سائر الأشكال يدفع لزوم الترجيح بلا مرجح علی هذا التقدير علی ما قيل فافهم، إسماعيل ره

حد أو حدود فيكون مشكلا و ذلك الشكل إما لذاته أو بفعل غيره فإن كان لذاته كان شكل جزئه مساويا لشكل كله لاشتراك كله و جزئه فی الطبیعه النوعیه و قد ثبت وجوب اتفاق المشترکین فی الماهیه فی لوازمها و لو کان کذلک لما کان الشکل حاصلا لکله فإذن لو کان ذاته تقتضی شکلا لم یکن الشکل حاصلا له هذا خلف و إن کان بسبب الفاعل من غیر ماده لکان المقدار مستقلا بقبول الفصل و الوصل و التمدد و ذلک محال فبقی أن یکون بسبب الماده فإذا المقدار مادی فیکون جسما فإذا البعد جسم هذا خلف.

حجه أخری لهم أنا نشاهد الأجسام متمانعه من التداخل و منشأ الممانعه ما یقتضی کونا فی الحیز لذاته و الذی یقتضی الحصول فی جهه و حیز لذاته هو المقدار فقط لا الهیولی أو الصوره و الأعراض أما الهیولی فلأنها فی حد ذاتها مجرده عن الوضع و الحیز کما سنبین فی موضعه و أما الصوره فلأن الجسم الواحد قد یتحلل فیشغل حیزا

كبيرا و يتكاثف فيشغل حيزا صغيرا مع بقاء صورته الجسميه بحالها فعلم أنها فى حد ذاتها ليست شاغله للحيز و إلا لما اختلفت الشغل مع اتحادها و أما سائر الصور و الأعراض فلا يشغل الأحياز شغلا بالذات بل الشاغل بالذات هو المقدار فعلمنا أن المانع من التداخل هو المقدار فلو كان المكان بعدا يلزم التداخل المستحيل.

أقول الترديد غير حاصر و المنع فى كل منها إلا- الأعراض وارد لاحتمال أن يكون المانع من التداخل الهيولى مع المقدار أو الصوره معه أو هو مع الماده- و الذى يؤيد هذا أنا نتخيل مقدارا عظيما مثل العالم بمجموع ما فيه من السماوات و الأرضين و نتخيل مقدارا آخر أضعاف المقدار الأول أو مثله داخلا فيه و هكذا نتخيل فسحه بعد فسحه بحيث لا تمانع فيها و لا تفاسد بل مع بقاء هذه العوالم المقداريه بحالها و كثير من أهل السلوك يشاهدون فى بدايه سلوكهم عوالم كثيره مقداريه لا تزاحم و لا تضايق بينها و ما يروى عن قائدنا و هادينا ص- أنه رأى ما بين قبره و منبره روضه من الجنان و رأى فى عرض الحائط جنه عرضها السماوات و الأرض و رأى مره جبرئيل كأنه طبق الخافقين و رأى أمته ليله المعراج- و قد انسد الأفق بوجوه أخيارها.

و أيضا القائلون بأن الرؤيه بانطباع شبح المرئى فى العضو الجليدى- يلزمهم التداخل فى المقدار لكن لما كان مقدار الشبح مجردا و إن كان مقدار العضو ماديا جاز التداخل بينهما فعلم من هذا كله أن المانع من دخول الأجسام- بعضها فى حيز بعض ليس مجرد المقدار بل بشرط الماده و السر فيه أن معنى كون الشى ء ماديا أنه مصحوب بالقوه و الاستعداد بما هو استعداد لا يجامع الفعليه إلا- أن الكم المتصل فى قبول التعدد فإذا صار منفصلا انعدمت هويته الاتصاليه و فى المنفصل قوه الاتصال فإذا اتصلت المنفصلات بطلت هوياتها الاتصاليه- فكذلك فى شأن الجسم أن يحل مكانا و لا يحصل ذلك إلا بزواله مع المكان الأول- و كما لا يحل جسم مكانين معا لا يحل جسمان مكانا واحدا لا لإباء المكان عنهما بل

لإباء أحـدهما عن الاجتماع مع الآخر كإباء أجزاء كل جسم أن يجتمع اثنان منها فى حيز واحد فعلم أن ذلك من خاصـيه الماده لا غير.

[دليل كون المكان بعدا ثالثا]

ثم من أمعن النظر فى حال كل جسم طبيعى يجـد أن فى جبلته طلب المكان الطبيعى و المحافظه عليه و ذلك مما له مـدخل فى صلاح وجود الجسم بما هو جسم- لا بما هو ذو سطح و ليس فى طبع الجسم بما هو جسم أن يطلب شيئا لا يوجد له بالحلول- و لا بالمـداخله التامه معه و نفس السـطح الـذى للحاوى يمتنع الحصول للمحوى و لا المماسه له ممكن الحصول له بما هو جسم و قـد لاـ يكون موجودا عنـد طلب الجسم المكـان و الحركه فى الكيف و إن كان فيها طلب كيفيه لا تكون بعينها حاصـله- إلا أن المتحرك فيها ما دامت حركته يكون له كيفيه متصـله إلى أن يتصل إلى تلك الكيفيه المطلوبه و كذا الحركه فى الكم و الوضع و غيرهما فالمكان إن كان بعدا و الأين نسـبه الجسم إليه فحال الحركه فيه كما ذكرنا فيوجد فى الحركه فرد من الأين التدريجى المتصـل المنطبق على المكـان المتصـل الممتـد بين ابتـداء الحركه و انتهائهـا الـذى هو المطلوب بـالحركه و أما إذا كان المكان سطحـا و الأـين عبـاره عن نسـبه الجسم إليه فلاـ يتصور فرد تـدريجى اتصـالى للسـطح و لاـ للنسـبه إليه ذا لاـ سـطح فى كـل آن لاسـتلزامه تتالى السـطوح و تركب الزمان و المكان من غير المنقسمات- و لا فى زمان الحركه فرد زمانى من السطح و هذا أيضا يرشدك إلى كون المكان بعدا

فصل (۱۴) فى الرد على القائلين بالخلاء و هم طائفتان

و الأـكثرون منهم زعموا أن الخلاـء أمر غير وجودى أى ليس أمرا وجوديـا- قـال الإمـام الرازى نحن نعبر عن مـذهبهم بعبـاره لا توهم كونه أمرا وجوديا.

فنقول إنا نجوز وجود جسـمين لا يتلاقيان و لا يكون بينهما ما يلاقيهما قالوا أما الذى توهم كون الخلاء وجوديا و أن بين ذينك الجسـمين أبعـادا فـذلك وهم كـاذب- كما أن من توهم أن خارج العالم خلاء أو ملأ وهم باطل و منهم من سـلم أن الخلاء أمر وجودى و الـذى يـدل على بطلان القول الأول أن الجسـمين إذا فرضا بحيث لا يلاقيهما جسم قد يكون ما بينهما قدر ذراع و قد يكون مـا بينهما أكثر من ذراع و القابل للمساواه و المفاوته لا يكون إلا كما موجودا لا موهوما محضا فيكون جوهريا مقـداريا لا محـاله و هـذا بخلاـف الأبعـاد المتوهمه خـارج العام فإنها أمور كاذبه ممتنعه الوجود و أما الـذى دل على بطلان مـذهب الفريق الثانى أمران.

الأول الخلاء مما يمكن مسحه و تقديره كما مر و هو من خواص الكم هو إما كم أو متكمم و الكم إما منفصل أو متصل و كون الخلاء كما منفصلا باطل لأن حصوله من وحدات غير متجزيه و كان يستحيل أن يطابقه الجسم القابل للانقسام لا إلى حد و لأن الكم المنفصـل عـدد و العـدد غير ذى وضع و مكان الجسم ذو وضع فالخلاء إذا كان كما فهو متصل و إن كان كما متصـلا فهو إما ذو وضع بالـذات أو ذو وضع بالعرض فإن كان الأول فهو جسم و المفروض خلافه و إن كان الثانى فيكون مقارنا لجوهر ذى وضع فلم يكن خلاء هذا خلف.

و هذا التقرير أولى مما قيل فإذا كان كما متصـلا بالذات فلا شك أنه كم ذو وضع بالذات فإن الخلاء مقدار و متى كان كذلك استحال أن يوجد إلا فى الماده فيكون جسما هذا خلف.

و ذلك لأنه قـد مر أن مجرد كون الشـى ء مقدارا غير مسـتلزم لكونه ذا وضع و أما إذا كان كما بالعرض فيكون متصـلا بالعرض لما عرفت فلم يكن بحيث إذا فرض مجردا عن الأجسام و المقادير يكون قابلا للأبعاد و المفروض خلافه هذا خلف.

و هـذا أولى ممـا يقـال فحينئـذ لا يخلو إما أن يكون الخلاء حالا فى المقـدار- أو المقـدار حالا فيه أو هما حالان فى ثالث فعلى الأول يكون حالا فى الماده لأن

المقدار حال فيها و الحال فى شى ء حال فى ذلك الشى ء فيكون الخلاء ملأ و كذا على الثانى لأن محل المقدار ماده و على الثالث كان الخلأ جسما إذ لا معنى للجسم إلا الذى فيه قابليه الأبعاد فثبت أن الذى فرض خلاء فهو جسم فالقول به باطل.

حجه أخرى أن الجسم لو حصل فى الخلإ لاستحال أن يكون متحركا أو ساكنا و التالى محال فالمقدم مثله بيان الاستلزام أن الخلأ لا يخلو إما أن يكون متشابه الأجزاء أو مختلفها و الثانى محال لأن ما به يخالف جزؤ جزأ إما أن يكون لازما لذلك الجزء أو لا فإن لزم فاللزوم إما لنفس ماهيه الجزء أو لأمر زائد عليه.

الأول باطل لأن الخلاء عباره عن الأبعاد المفارقه فلا اختلاف بين أجزائه فى هذا المفهوم كيف و أجزاء المتصل الواحد متشابه فى الماهيه.

و الثانى أيضا باطل لأن لوازم الماهيه مشتركه بين أفرادها و إن كان وجه التخالف عارضا فالفرض زواله لكونه ممكن الزوال حتى يحصل التساوى بين الأجزاء المفروضه للخلاء و إذا كان كذلك استحال أن يكون موضع مطلوبا بالطبع للجسم- و الآخر مهروبا عنه بالطبع و إذا كان كذلك لم يكن للجسم مكان طبيعى فحينئذ لا يكون له سكون طبيعى و لا حركه طبيعيه و بهذا ثبت أن لا يكون له حركه و لا سكون قسريان لأن القسر فرع الطبع و لا أن يكون له حركه إراديه أو سكون إرادى لاستحاله أن يخص أحد المثلين بحكم دون الآخر.

أقول و هذه الحجه لا تفيد أزيد من أن لا يكون مجرد البعد مطلوبا داعيا للحركه- فيجوز أن يكون مطلوب المتحرك مكانا مع ترتيب خاص و أيضا لا يلزم إذا كان لشى ء واحد أمكنه متشابهه أن يمتنع سكونه فى واحد منها فإن أمثال هذه المواضع إن اتفق للجسم الحصول فيه وقع بطبعه فيه كحال أجزاء العنصر الكلى كالماء و الهواء و لو لا ذلك لما كان سكون و لا حركه بالطبع لشى ء من أجزاء العنصر الواحد فى حيزه.

حجه أخرى و هى المعول عليهـا أن الجسم إذا تحرك فى مسافه فكل ما كانت مسافته أرق كانت الحركه فيها أسـرع و بالعكس أبطأ لأن الرقيق شديد الانفعال و الغليظ شديد المقاومه للدافع فإذا فرضنا حركه فى خلاء فهى لا بد أن يكون فى زمان لأنها قطع مسـافه منقسـمه إلى أجزاء بعضـها مقطوع قبـل بعض بالزمـان و لنفرض حركه أخرى لـذلك الجسم فى ملإ على تلك المسافه و زمانه أطول من زمان عديم المعاوق على نسـبه معينه و ليكن زمان الأولى عشر زمان الثانيه ثم لنفرض حركه ثالثه له فى ملإ أرق من ذلك الملإ بنسبه الزمانين فإذا كانت رقته عشـره أضعاف رقه الملإ الأول كان زمان الحركه فيه عشر زمان الحركه الثانيه لما قررنا أن زياده اللطافه توجب نقصان الزمان على نسـبتها فوجب أن يكون زمان الحركه الثالثه الـذى هو عشـر زمان الحركه الثانيه مساويا لزمان الحركه الأولى فيلزم أن يكون الحركه مع العائق كهى لا معه فإن فرضت رقه المسافه الثالثه على نسبه أكثر من نسبه الزمانين كان زمان حركتها أقل من زمان الحركه الخلائيه و هذا أشنع حيث يلزم أن يكون الحركه مع العائق أسرع من الحركه لا معه.

و اعترض بـأن المحال إنما لزم من إخراج الحركه(۱) من أن يسـتحق لذاتها زمانا معينا بل جعلتم استحقاقها للزمان بحسب ما فى مسافتهـا من المقـاومه- و ذلك باطل لأن الحركه ماهيتها قطع و لا محاله قطع جزء المسافه سابق على قطع الكل و كـذا قطع جزء الجزء سابق على قطع الجزء فالحركه لذاتها تستدعى زمانا و

۱- أى فى الحركه الثانيه و الثالثه لا مطلقا و إلا لزم وقوع الحركه الخلائيه لا فى زمان فلا يلزم إلـخ أيضا و الحاصل أن المسـتدل بنى اسـتدلاله أولا على أن الحركه يسـتحق لذاتها زمانا معينا- حيث أثبت للحركه الخلائيه زمانا و أخرج الحركه عن أن يسـتحق لـذاتها قـدرا معينـا من الزمـان ثانيـا حيث جعـل اسـتحقاقها للزمـان بحسب قوام مـا فى المسـافه فالمحـال إنمـا نشأ من الجمع بين المتنافيين أعنى استحقاق الحركه لذاتها زمانا معينا و عدمه فافهم، الأستاذ الأستاذ ره

لـذلك حركه الفلـك فى زمـان و إن لم يكن لهـا مقاوم و لا عائق نعم قوام المسافه يوجب طول الزمان لا أصـله فإذا ثبت ذلك فالحركات الثلاثه متفقه فى أصل الزمان الـذى بإزاء أصل الحركه و هو حاصل للحركه التى فى الخلاء و أما الذى بإزاء المقاومه فلاـ شـك أنه يقصر لقله المقـاومه و يطول بكثرتهـا فالسـاعه الواحـده فى مقـابله أصـل الحركه- و باقى الساعات بإزاء المقاومه كالتسـعه مثلا فإذن إذا كانت مقاومه أخرى عشـر تلك المقاومه- كانت تلك الحركه تسـتحق ساعه واحـده لأجل ذاتها و عشـر تسـعه ساعات أعنى تسـعه أعشار ساعه لأجل ما فيها من المقاومه و المجموع ساعه و تسـعه أعشار ساعه فلا يلزم من هذا تساوى زمـان ذى المعاوق و عـديمه و هـذا الشك مما أورده صاحب المعتبر و استحسـنه الإمام الرازى و سـتعلم وجه انـدفاعه فى بحث الميل.

حجه أخرى سـيأتى فى مبـاحث الحركه أن الحجر إذا رمى قسـرا إلى فوق فهو إنمـا يتحرك لأن المحرك أفاده قوه تحركه إلى فوق و تلك القوه إنما تبطل لمصادمات الهواء فلو لم يكن فى المسافه هواء بل خلاء صـرف فلا مصادمه و لا تضعف فلا رجوع للمرمى إلا بعد وصوله إلى سـطح الفلك و لما لم يكن كذلك علم أن المسافه غير خاليه و هذه ضـعيفه لعدم دلالته على وجود الملاـ فى العـالم فضـلا عن وجوبه و لاـ يـدل على أزيـد من وجود الهواء فى بعض المسافـات التى يرمى فيها الحجر مع جواز أن يكون فى خللها خلاء كثير و بعد ما ينتهى حركتها إلى السماء أيضا خلاء صرف

فصل (۱۵) فى ذكر أمارات استبصاريه تدل على بطلان الخلاء

الأول أن الإناء الضيق الرأس المملو من الماء

إذا كان فى أسـفله ثقبه ضـيقه ينزل الماء منها إذا فتح رأسه و لم ينزل إذا سد فعلم أن عدم نزول الماء مع ثقله الطبيعى- لضروره امتناع الخلاء و أما النقض بنزول الزيبق و بنزول الماء عنـد اتساع الثقبه و بعـدم نزوله أيضا إذا كان نصف الإناء فيه هواء فمنـدفع بأن فرط ثقل الزيبق ربما

أوجب زیاده مدافعه الهواء فیضطره ذلک إلی التحرک فإذا لم یجد مکانا وراءه اضطره ذلک إلی مزاحمه الزئبق کما فی مزاحمته للماء و دخوله من نواحی الثقب و إن تعذر ذلک احتبس الزئبق و لم ینزل لأن الطبیعه تفعل الأسهل فالأسهل و لا یمتنع أیضا أن یکون وقوف الماء أسهل علی الطبیعه من تعظیم حجم الهواء.

الثانی أن الأنبوبه إن أغمس أحد طرفیها فی الماء و مص الطرف الآخر

یصعد الماء حال خروج الهواء مع ثقله الطبیعی فما هذه المتابعه منه للهواء إلا لامتناع الخلاء- من هذا القبیل ارتفاع اللحم عند مص المحجمه و تلازم السطوح لیس بسبب أن الخلاء للخلاء قوه جاذبه کما سنبطله و مما یؤید ذلک أنه إذا أفرط الإنسان فی مص القاروره أو المحجمه و کانت رقیقه انکسرت و إذا وضعنا المحجمه علی السندان و مصصناها فإنه یرتفع السندان بارتفاعها.

الثالث أنا إذا أدخلنا رأس الأنبوبه فی قاروره و سددنا الخلل الذی بین عنق القاروره و الأنبوبه

فإذا جذبنا الأنبوبه المصمته تنکسر القاروره إلی الداخل- و إن أدخلناها تنکسر إلی الخارج و إن مصصنا المجوفه تنقلب هواؤه نارا و ربما ینشق-

الرابع لو أمکن الخلاء فینزل الماء من الأوانی الضیقه الرأس و لا یلزم الحاجه إلی صعود الهواء داخل الإناء

فکنا لا نری النفاخات و البقابق.

و لأصحاب الخلاء متمسکات ضعیفه کلزوم الدور فی کل حرکه مکانیه- أو إیجاب حرکه بقه لانتقال السماوات من مواضعها و بأن التخلخل(۱) و التکاثف علامه تحقق الخلاء و بأن النمو بنفوذ جسم فی داخل النامی فیکون فیه أجواف خالیه و بأن کل جسم لو وجب أن یماس سطحه بسطح جسم آخر یلزم منه تحقق

۱- فإن التخلخل إنما یکون بکون الخلاء فی خلال أجزاء الجسم و التکاثف إنما یکون بفساده و الجواب منع الحصر لجواز أن یکون التخلخل بکبر مقدار الجسم بعد صغره- و التکاثف بعکس ذلک فتدبر، إسماعیل

أجسام بلا نهايه و هو محال و إن لم يجب فجاز أن يوجد جسم لا يجاوره جسم آخر- فجاز الخلاء و الكل مندفع بأدنى تأمل و أقوى متشبثاتهم أنا إذا رفعنا سطحا أملس واقعا أعلى سطح أملس مثله رفعا متساويا دفعه عند الحس فلا يخلو فى الحقيقه إما أن يرتفع بعض أجزاء السطح الأعلى قبل بعض يلزم وقوع التفكك فى ذلك الجسم- و هو مما يكذبه الحس سيما فى الحجر و الحديد مثلا أو يرتفع أجزاؤه معا فيلزم من ذلك خلو وسطهما وقتا من الزمان من الجسم لأن ذلك الجسم ينتقل من الخارج إلى الوسط و ليس انتقاله من الثقب التى فيها إذ رب جسم لا ثقبه فيه و لو كانت لكان بين كل ثقبتين سطح متصل لا محاله فعلم أن انتقال الأجسام إلى الوسط يكون من الجوانب فبالضروره يحتاج أن يمر بالطرف أولا لامتناع أن يكون فى الوسط دفعه بلا ماده أو بلا استحاله لأن كل استحاله فى زمان أو أن يوجد فى الوسط حين كونه فى الطرف لامتناع حصول الجسم الواحد فى مكانين فإذا كان مرورها بالطرف قبل مرورها بالوسط كان الوسط خاليا قبل ذلك و هو المطلوب.

و جوابه منع إمكان الارتفاع لمثل ذلك السطح الأملس و ما يرفعه من السطوح فلا يخلو من خشونه و تضاريس و إن خفى ذلك على الحس.

و ربما تمسكوا بعلامات أولها أن القاروره إذا مصت مصا شديدا و ضم الثقب بالإصبع ثم كبت الثقبه فى الماء و أزيل الإصبع دخل فيها ماء كثير فلو كانت مملوه هواء بعد المص لم يدخل الماء فيها بعد المص كما لم يدخل فيها قبله.

و ثانيها لو ألصقنا أحد جانبى الزق مع الآخر بحيث لا يبقى فيها شى ء من الهواء و شددنا الجوانب شدا وثيقا ثم رفعنا أحد الطرفين عن الآخر فحصل بينهما جوف خال و هو المطلوب.

و ثالثها أن التجربه دلت على إمكان دخول مسيله فى زق مضموم الرأس يزاحم فيه الهواء بحيث انتفخ به فلو لم يكن فيه خلاء لم يمكن دخولها.

و رابعها أنا نرى إناء مملوا من رماد يسعه معه مل ء ماء فلو لا أن هناك خلاء لاستحال ذلك.

و خامسها أن الدن يملأ شرابا ثم يجعل الشراب بعينه [فی زق] ثم يجعلان معا فی ذلك الدن بعينه فيسعهما الدن فلو لا أن فی الشراب خلاء انعصر فيه مقدار مساحه الزق لاستحال ذلك.

و الجواب عما ذكروه أولا ـ أنه لو كان العله ما ذكرتم لما وجب صعود الماء- لأن الهواء الخارج قد وجد مكانا فارغا و فراغ بعض القاروره أمر ممكن عندهم فهذا بأن يستدل به على بطلان الخلاء أولی.

و التحقيق أن الكيفيات و الحركات كما تكون طبيعيه و قسريه كذلك المقادير قد تكون طبيعه و قد تكون قسريه و الماده الواحده يجوز أن تقبل مقدارا عظيما- بعد ما قبلت مقدارا صغيرا و حركه المص موجبه للسخونه الموجبه للتخلخل و كانت شديده التهيؤ للعود إلی مقدارها الطبيعی فإذا لقيها برد الماء تكاثف عودا إلی مقداره الطبيعی- فتبعه الماء لضروره الخلاء.

و عما ذكروه ثانيا أن الهواء يدخل فی مسام الزق و قد جرب ذلك بما يدل علی وجوب الملإ فيكون عليهم لا لهم.

و عن الثالث بإمكان انقباض ما فی الزق أو انبساط محيطه أو ارتفاع جانب منه كل ذلك بقدر ما دخل من رأس المسيله فيه.

و عن الرابع بأنه كذب محض.

و عن الخامس بأنه يجوز أن لا يظهر تفاوت مقدار الزق فی الحب للحس- أو يكون الشراب ينعصر فيخرج منه بخار أو هواء أو يتكاثف فيصير أصغر

فصل (۱۶) فی أن الخلاء لو ثبت لم یکن فیه قوه جاذبه و لا دافعه للأجسام

اشاره

زعم محمد بن زکریاء الرازی أن له قوه جاذبه للأجسام و لهذا یحتبس الماء- فی الأوانی التی تسمی سراقات الماء و ینجذب فی الأوانی التی تسمی زرقات الماء و منهم من أثبت له قوه دافعه لها إلی فوق و یدل علی بطلان الأول أن الخلاء متشابه الأجزاء فلو کان فیه جذب لما اختص ببعض الجهات و علی بطلان الثانی(۱) إن الخلاء المحرک إما المبثوث فی داخل الجسم أو فی خارجه المحیط به.

فعلی الأول إما أن یکون محرکا لأجزائه أو لکله و الأول محال لأن کل واحد من أجزاء الجسم لیس فیه خلاء فلم یکن حرکتها بسبب الخلاء بل بمحرک آخر- فإذا حرک مجموع المحرکات مجموع الأجزاء کان الجسم متحرکا لا محاله بسبب ما حرکها لا بسبب آخر.

و الثانی أیضا محال لأن تحریک ما یترکب عن الأجزاء لا یمکن إلا بتحریک أجزائه کما أن عله المرکب لا بد أن تکون عله لأجزائه(۲) و أما علی الثانی فمعلوم أن الخلاء المحیط بجسم کبیر لا یصعده إلی فوق فإذن لا ینفعل من الخلاء إلا جسم یتخلخل الخلاء بین جزء من أجزائه فرجع إلی أن بعض الأجسام مقتضی طبعه أن یتباعد بعض أجزائه عن بعض فیلزم هرب الأجزاء المتجانسه بعضها عن بعض و هو باطل لأن التجانس عله الضم و یلزم هربها إلی جهات مختلفه مع اتحاد الطبیعه و أیضا إن لم یکن هناک مهروب عنه فالهرب عنه محال و إن کان فیلزم کون کل منها مهروبا عن نفسه

۱- و یمکن إبطال الثانی به أیضا کما یدل علیه قول المصنف قدس سره فی آخر الکلام و هذا ینافی تشابه الخلاء فلا تغفل، إسماعیل

۲- هذا إذا کانت عله المرکب عله له بالذات و علی الإطلاق و إلا فلا یلزم أن یکون عله لجمیع أجزائه کما فی النجار بالنسبه إلی السریر فتدبر، إسماعیل

لاتحاد الماهيه وجه آخر الخلاء الموجب للدفع و حركه الجسم إلى فوق لا بد و أن يكون ملازما له منتقلا معه فيحتاج الخلاء إلى مكان طبيعى له حتى يكون مطلوبا يتحرك إليه ثم إن لم يكن ملازما بل لا يزال الجسم يستبدل فى حركته خلاء بعد خلاء فلا يكون ملاقاته للخلاء إلا فى آن و فى الآن الواحد لا يحرك شى ء شيئا و بعد الآن لا يكون ملاقيا له إلا أن يقولوا إن الخلاء يعطى للجسم قوه محركه يحركه إلى جهه و هذا ينافى تشابه الخلاء.

تذنيب-

زعم المتكلمون أن مكان الجسم ما يستقر عليه الجسم فيمنعه من النزول ثم لما تأملوا عرفوا أن الجسم الأسفل ليس بكليته مكانا للجسم الذى فوقه بل سطح الأسفل هو المكان مع أنهم يجعلون للسهم النافذ فى الهواء مكانا مع أنه ليس تحته ما يمنعه من النزول فلو كان الأسفل لكان سطح منه و من الناس من يجعل السطح مكانا كيف كان و يقولون كما أن سطح الجره مكان الماء كذلك سطح الماء مكان للجره.

و احتجوا بأن الفلك الأعلى ذو مكان لأنه متحرك و ليس له نهايه حاويه من محيط- فمكانه سطح ما تحته و الحجه ضعيفه لأن حركه الفلك ليست مكانيه بل وضعيه و مما دل على فساد مذهبهم بل مذهب القائلين بالسطح مطلقا.

أن الجمهور اتفقوا على أن الجسم الواحد ليس له إلا مكان واحد كما مرت الإشاره إليه و من الناس من ذهب إلى أن مكان الجسم جسم يحيط به من جهه الإحاطه- و يرد عليه أنه [يلزم] أن يكون المكان من قبيل الإضافات و أن لا يكون للمحدد مكان- فعلم أن أسلم المذاهب و أتمها القول بالبعد و هذا البعد امتداد غير وضعى لذاته ليست إحاطته للأبعاد الجسمانيه و لا انطباقه عليها إحاطه و انطباقا لذى وضع بذى وضع آخر و عليه براهين تناهى الأبعاد الوضعيه لا يجرى فى بيان تناهيه لعدم كونه ذا وضع

لـذاته و فوق كل بعـد مادى بعـد آخر مادى إلى أن ينتهى إلى بعـد هو آخر الأبعاد الماديه الوضـعيه و فوقه بعـد غير محتاج إلى ماده و لا قوه انفعاليه لغلبه أحكام الفعليه و الصوريه عليه و هو غير متشـكل بشـكل من الأشكال الوضعيه و لا أيضا يقابل الإشاره الحسـيه بـل يقبـل الإشاره الخياليه و يشـبه أن يكون المراد بسـدره المنتهى فى لسان الشـريعه هو آخر الأبعاد الوضـعيه و بالعرش الـذى يستوى عليه الرحمه الإلـهيه هو مـا يحيـط بجميع المتماديـات الحسـيه إحـاطه غير وضـعيه فيكون ذا جهـتين و واسـطه بين العالمين فمن أحد الجانبين و هو الأعلى ينفعل عن الحق بالصور و التماثيل و من الجانب الأسـفل يتصل بالصور الجسميه النوعيه و أبعادها الماديه كالخيال الذى فينا فإنه جوهر مقدارى ذو فسـحه امتداديه و هو ينفعل عن الحق بالصور المثاليه الفائضه منه عليه و يتصـل بالبـدن و مقـداره المادى لأجل ضـعف وجوده ابتـداء فإذا اسـتكمل ينفصل عن البـدن لا كانفصال جسم عن جسم بل كانفصـال كـاتب عن كتابته أو قائل عن قوله و موضع تحقيق هـذا المقصـد حين خوضـنا فى علم المعاد- و سـيأتى باقى مباحث الكم فى البحث عن الزمان و من الله العصمه و السداد

الفن الثانى فى مقوله الكيف

اشاره

و هو مشتمل على مقدمه و أربعه أقسام

المقدمه فى رسم الكيف و تقسيمه إلى أنواعه الأربعه

أما الرسم

فـاعلم أن لاـ سبيـل إلى تعريف الأجنـاس العـاليه إلا الرسوم الناقصه إذ لا يتصور لها جنس و هو ظاهر و لا فصل لأن التركب من الأمرين المتساويين يكون كل منهما فصلا مجرد احتمال عقلى لا يعرف تحققه بل إنما يقام الدليل على انتفائه و لم يظفر للكيف بخاصه لازمه شامله إلا المركب من العرضيه و المغايره للكم و الأعراض النسبيه لكن هذا التعريف لها تعريف للشى ء بما يساويه فى المعرفه و الجهـاله لأـن الأجنـاس العاليه ليس بعضـها أجلى من البعض و لو جاز ذلك لجاز مثله فى سائر المقولات بل ذلك أولى لأن الأمور النسبيه- لا تعرف إلا بعد معروضاتها التى هى الكيفيات فعدلوا عن ذكر كل من الكم و الأعراض

النسبيه إلى ذكر خاصته التى هى أجلى فقالوا كما هو المشهور أنه هيئه قاره لا يوجب تصورها تصور شى ء خارج عنها و عن حاملها و لا يقتضى قسمه و لا نسبه فى أجزاء حاملها- فكونه قاره يميزها عن أن يفعل و عن أن ينفعل و كونه لا يوجب تصورها تصور غيرها عن المضاف و الأين و المتى و الملك و كونها غير مقتضيه لقسمه يميزها عن الكم- و غير مقتضيه لنسبه فى أجزاء حاملها عن الوضع و فيه موضع أبحاث.

أحدها أن المفهوم(۱) من أن يفعل مؤثريه الشى ء فى الشى ء و ذلك الشى ء إما متغير أو ثابت فإن كان ثابتا كانت مؤثريته أيضا ثابته لأنها من لوازم ماهيه المؤثر و لازم الثابت ثابت فقولنا هيئه قاره لا يفيد الاحتراز عنها و إن كان متغيرا لم يكن المؤثريه حكما زائدا على ذاته بل يكون مؤثريه المتغير كمؤثريه الثابت أمرا عقليا كسائر الإضافات التابعه للذوات فلا حاجه إلى الإخراج عنها بقيد و كذا الكلام فى المفهوم من أن ينفعل.

و ثانيها أن قولنا لا يفيد تصورها تصور شى ء خارج عنها و عن حاملها(۲) يفيد

۱- لاـ يخفى أن المفهوم من أن يفعل و أن ينفعل هو التأثير تدريجى و التأثر التدريجى حسب الاصطلاح و يدل عليه لفظ المضارع المفيد للاستمرار التجددى و لهذا لا يقع فيها الحركه- كما صرح به المصنف قدس سره فى الشواهد و هما حكمان زائدان على ذات المؤثر و المتأثر و يخرجان عن التعريف بقيد قاره و ما ذكره ره بقوله و ثانيها إلخ فيه أنه لا بأس بكون القيد الأخير مغنيا- عن القيد السابق فى التعريفات على ما صرح به القوم، إسماعيل ره

۲- و كان تعريف الكيف هكذا أنه هيئه لا يوجب تصورها إلخ و زيد فى المشهور و قيل هيئه قاره و قال المصنف ليس لزياده القاره فى التعريف فائده جديده لو لم يكن هذا القيد لم يفدها التعريف- فلا حاجه إلى زياده القاره فى الاحتراز و ليس و غرض المصنف أن فى تعريف المشهور قيد يخرج به ما يخرج بهذا القيد فلا يحتاج إليه حتى يرد عليه بأنه لا بأس بكون القيد الثانى مغنيا عن الأول- و ما يدل على ما قلنا قوله فإن قيل احترزنا به عن الزمان إلخ، للأستاذ الرشتى

الاـحتراز عن تينك المقولتين فلم يكن إلى ذكر القاره حاجه فى الاحتراز عنهما- فإن قيل احترزنا به عن الزمان قلنا الزمان خارج بقيد عدم القسمه مع سائر الكميات- لأنه يقتضى قسمه حامله و هو الحركه.

و ثالثها أن الصوت من مقوله الكيف لعدم دخوله تحت غيرها و لاـ تحت الحركه- كما هو رأى أهل التحصيل لكنه هيئه غير قاره لأن أجزاءه غير مجتمعه فى آن و هو بين بنفسه و لأنه معلول للحركه و معلول غير القار غير قار.

و رابعها أن التعريف صادق على الوحده و النقطه لا يقال كل منهما يوجب تصوره تصور شى ء آخر لأن الوحده معنى يلزمه عدم الانقسام و النقطه نهايه الخط- لأنا نقول إن كان التغير عن الكيف بأنه لا يلزم من تعقله تعقل شى ء آخر فلعل أكثر أقسام الكيف يخرج عنه إذ لاـ يمكن تصورنا الاستقامه و الانحناء إلا فى المقدار و إن لم نشترط ذلك بل إن لا يلزم من تعقله تعقل شى ء خارج عن محله فقد توجه الإشكال فيهما.

و خامسها أن الإدراك و العلم و القدره و الشهوه و الغضب و سائر الأخلاق النفسانيه لا يمكن تصورها إلا بتصور متعلقاتها من المدرك و المعلوم و المشتهى و المغضوب عليه.

فإن قيل كل منها لا يقتضى تصوره تصور الغير و لكن تصورها سابق على تصور متعلقاتها بخلاف النسب و الإضافات فلا بد أن يتصور المنسوب و المنسوب إليه أولا حتى يتصور تلك الأمور النسبيه قلنا إن الفرق صحيح إلا أن عباره التعريف لا تفيده إلا أن يقرأ الأول منصوبا و الثانى مرفوعا و حينئذ لا يلائم هذه القراءه لتمام الرسم.

و سادسها هب أنا حملنا عباره التعريف ما لا يوجب تصوره غيره على ما لا يكون تصوره معلولا لتصور غيره فمع ذلك لا يطرد فى الأشكال كالتربيع و التثليث و خواص الأعداد كالجذريه و المكعبيه مع أنها معدوده من أنواع الكيف.

و سابعها أن الهيئه لفظ مشترك بين أمور فيقال هيئه الوجود و هيئه الاستقلال

و الاستقرار و يقال هيئه الجوهريه و العرضيه و يقال هيئه الجلوس و الاضطجاع و يقال هيئه التأثير و التأثر و ليس لها معنى جامع و الاجتناب عن مثل هذه الألفاظ فى التعريفات لازم.

و يمكن الجواب عن أكثر هذه الإيرادات لكن الأقرب أن يقال هو عرض- لا يتوقف تصوره على تصور غيره و لا يقتضى القسمه و اللاقسمه فى محله اقتضاء أوليا- فبالعرض خرج البارى تعالى و الجوهر و بالذى لا يتوقف تصوره على تصور غيره- خرجت الأعراض النسبيه فإن تصوراتها متوقفه على تصور أمور أخر بخلاف الكيفيات فإنه لزم من تصوراتها تصور غيرها إلا أن تصوراتها معلوله و تصورات غيرها و يدخل فيه الصوت إذ لا يتوقف تصوره على تصور غيره و بقولنا لا يقتضى القسمه و اللاقسمه خرج الكم و خرجت الوحده و النقطه و بقولنا اقتضاء أوليا احترزنا به عن العلم بالمعلومات التى لا تنقسم فإنه لذاته يمنع من الانقسام و لكن ليس ذلك اقتضاء أوليا بل بواسطه وحده المعلوم.

و أما تقسيمه إلى أنواعه

اشاره

فينحصر بالاستقراء فى أقسام أربعه الكيفيات المحسوسه و النفسانيه و المختصه بالكميات و الاستعداديه و التعويل فى الحصر على الاستقراء و قد تبين بصوره التردد بين النفى و الإثبات فيحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بما له من الخواص طرق متعدده و حاصلها أن الكيف إن كان هو القسم الأول فهو الأول و إن كان الثانى فالثانى أو الثالث فالثالث و إلا فالرابع و المنع عليه ظاهر فلا يصلح إلا وجه ضبط لما علم بالاستقراء على أن بعض الخواص مما فيه خفاء- كتعبير الإمام الرازى عن الكيفيات النفسانيه بالكمال و تعبير الشيخ عنها بما لا يتعلق بالأجسام و عن الاستعداد بما يختص به الجسم من حيث الطبيعه و عن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه أى جعل الغير شبيها كالحراره لجعل المجاور حارا أو السواد يلقى شبحه أى مثاله على العين لا كالثقل فإن فعله فى الغير التحريك لا الثقل.

قال الرازى و هذا تصريح منه بإخراج الثقل و الخفه من المحسوسات مع تصريحه فى موضع

آخر من الشـفاء عند شـروعه فی بیان الکیفیات المحسوسه أنها من هذا الباب و ذکر فی موضع آخر منه أنه لم یثبت بالبرهان أن الرطب یجعل غیره رطبا و الیابس یجعل غیره یابسا.

أقول و ستعلم الجواب عن هذین الإشکالین و کتعبیره عن المختصه بالکمیات- بما یتعلق بالجسم من حیث الکمیه.

قال الرازی هـذا تضـیع الکیفیه المختصه بالعـدد یعنی من جهه أنها تتعلق بالمجردات- و بهـذا اعترض علی قولهم إن البحث عن أحوال العدد ما یسـتغنی عن الماده ذهنا لا خارجا- هی الریاضـیات بأن من جملتها البحث عن أحوال العدد و هو ما یسـتغنی عن الماده فی الخارج أیضا.

أقول کلا البحثین مدفوع بما سیظهر من بحثنا عن حدوث العالم أن العدد لا یعرض المفارق العقلی لا بالذات و لا بالعرض و هو عارض للنفوس واسـطه الأبـدان و ربما یـدفع بأن العـدد الذی یبحث عنها فی الریاضـیات قد یقع فی البحث عنه من حیث افتقاره عن الماده فی الخارج لتحصیل الأغراض کالمساحه و الجمع و التفریق و الضرب- و القسمه و غیر ذلک و فیه نظر.

و ربما یقال المراد ما یتعلق بالجسم فی الجمله و إن لم یختص به و کیفیات العـدد کـذلک و یـدفع بأنه حینئذ یکون معنی کون الکیفیـات النفسـانیه مـا لا یتعلق بالأجسام أنها لا یتعلق بها أصـلا و لیس کـذلک(۱) بـل المعنی أنهـا لا یتعلق بها خاصه- بحیث یستغنی عن النفوس.

أما الذی ذکروه فی بیان الحصر فی الأنواع الأربعه فطرق أربعه.

الأول ما ذکره الرازی

و هو أن الکیفیه إما مختصه بالکمیه(۲) کالاستداره

۱- لیس کذلک بل معناه أن الکیفیات النفسانیه لا یتعلق بالأجسام أصـلا من حیث الکمیه- و هو کذلک فإن الکیفیات النفسانیه إن تعلقت بالأجسام فإنما تتعلق بها من حیث إنها ذوات نفوس- لا من حیث کمیاتها فافهم، إسماعیل ره

۲- أقول یمکن أن یقـال علی هـذا یکون معنی کون الکیفیات المختصه بالکمیات ما یتعلق بالأجسام أنها یتعلق بها خاصه بحیث یستغنی عن النفوس و الاختصاص بهذا المعنی لا ینافی تحققها- فی غیر الأجسام فتدبر، إسماعیل ره

و التربيع و الزوجيه و الفرديه أو لا و هو إما أن تكون محسوسه أو لا و المحسوس هو المسمى بانفعالات إن كانت سريعه الزوال كحمره الخجل و بالانفعاليه إن كانت راسخه و إن لم تكن محسوسه فإما استعداد نحو الكمال أو لا فالأول هو المسمى بالقوه إن كان استعدادا نحو اللاانفعال و لا قوه و ذهنا طبيعيا إن كان استعدادا شديدا نحو الانفعال و الثانى هو المسمى(١) بالحال إن كان سريع الزوال كغضب الحليم و ملكه إن كانت بطى ء الزوال كحلمه فهذا تقسيمه الذى ذكره و من الجائز وجود كيفيه جسمانيه غير مختصه بالكم و لا محسوسه و لا ماهيتها نفس الاستعداد فلا جرم بأن ما يكون كمالا لا بد و أن تكون كيفيه نفسانيه لأنه دعوى بغير دليل إلا الاستقراء.

الثانى أن الكيفيه إما بحيث يصدر عنها أفعال على التشبيه أو لا

و الأول مثل الحار يجعل غيره حارا و السواد يلقى شبحه فى العين و هو مثاله لا كالثقل فإن فعله فى جسمه التحريك و ليس ذلك بثقل و الثانى إما أن يكون متعلقا بالكم من حيث هو كم أو لا يكون و الذى لا يكون فإما أن يوجد للأجسام من حيث هى طبيعيه أو فى النفوس من حيث هى نفسانيه.

الثالث الكيفيه إما أن تكون متعلقه بوجود النفس أو لا يكون كذلك

و الذى لا يكون فإما أن يتعلق بالكميه أو لا يتعلق و الذى لا يتعلق فإما أن يكون هويتها أنها استعداد أو هويتها أنها فعل فالأول هو الحال و الملكه و الثانى هو المختصه بالكميه- و الثالث القوه و اللاقوه و الرابع الانفعاليات و الانفعالات.

الرابع أن الكيفيه إما أن تفعل على طريق التشبيه و هى الانفعاليات و الانفعالات أو لا يكون كذلك

و حينئذ إما أن لا يتعلق بالأجسام و هى الحال و الملكه أو يتعلق و ذلك

١- و هو الذى لا يكون استعدادا نحو الكمال بل يكون كمالا هو الكيفيات النفسانيه المنقسمه إلى الحال و الملكه، إسماعيل ره

المتعلق إما من حيث كميتها و هى المختصه بالكميات أو من حيث طبيعتها و هى القوه و اللاقوه و هذه الطرق الثلاث هى التى ذكرها الشيخ فى الشفاء و الكل ضعيفه متقاربه

القسم الأول فى الكيفيات المحسوسه و فيه خمسه أبواب

الباب الأول فى أحكام كليه لهذا القسم و فيه فصول

فصل (۱) فى خاصيته و فى تقسيمه بقسميه و سبب التسميه

أما الخاصه المساويه التى تعم أفراده

فهى أنها تفعل فى موادها أشياء يشاركها فى المعنى- فإن الحار يجعل غيره حارا و البارد يجعل غيره باردا و الألوان يقرر أشباحها فى البصر قيل هذه الخاصيه غير عامه لخروج الثقل و الخفه و لأنه ذكر الشيخ فى فصل الأسطقسات من طبيعيات الشفاء فى بيان أنه لم سميت الرطوبه و اليبوسه بالكيفيتين المنفعلتين أنه لم يثبت بالبرهان أن الرطب يجعل غيره رطبا و اليابس يجعل غيره يابسا فعلى هذا هاتان المحسوستان- لا تفيدان ميل نفسيهما.

أقول يمكن الجواب بأنهما يفعلان فى الحس مثلهما و كذا الثقل و الخفه- فعلم شمول هذه الخاصيه لجميع المحسوسات و الذى ذكره الشيخ فى أثناء تقسيم الكيفيات أن السواد يلقى شبحه فى العين و هو مثاله لا كالثقل فإن فعله فى جسمه التحريك و ليس ذلك بثقل معناه أن فعل السواد فى البصر لا كفعل الثقل فى جسمه- و غرضه الفرق بين الفعل فى ماده الإدراك و بينه فى ماده الجسم حيث إن الأول مثال الشى ء بخلاف الثانى فليس فيما ذكره تصريح بأن الثقل و الخفه ليسا من المحسوسات كما زعمه الرازى و كذا قوله فى الرطوبه و اليبوسه إنه لم يثبت بالبرهان جعلهما الغير رطبا و يابسا معناه نفى كونهما فاعليين مثل نفسهما فى المواد لا فى القوى

الحسيه كيف و قد صرح فى كثير من المواضع أن كل محسوس مما له صوره مساويه فى الحس و لا فرق فى ذلك بين المبصرات كالألوان و بين الملموسات كالثقل و الخفه- و هذا هو الذى وعدناه فى الفصل المقدم.

و أما الخاصه الغير الشامله فكثير

لا يحتاج إلى البيان.

و أما التقسيم

فالكيفيه المحسوسه إن كانت راسخه كصفره الذهب و حلاوه العسل سميت انفعاليات و ذلك لانفعال الحواس عنها أولا و لكونها بخصوصها أو عمومها مانعه للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بموادها فالخصوص كما فى كيفيات المركبات كحلاوه العسل و العموم كما فى كيفيات البسائط كحراره النار فإن الحراره بما هى حراره قد تكون مانعه للمزاج الحاصل بالتركيب و انفعال المواد و هذا معنى قولهم بشخصها أو نوعها و إلا فالحراره أنواع كثيره فالحراره الناريه و إن لم يكن حصولها بانفعال الماده لكن من شأن الحراره المطلقه أن يحدث بالانفعال فى ماده و كذا الحلاوه العسليه و إن لم يكن فى العسل على سبيل انفعال من العسل لكنها إنما حدثت على انفعال فى أمور تكونت عسلا فانفعلت انفعالا صارت لأجل ذلك حلوه و إن كانت غير راسخه سميت انفعالات لأنها لسرعه زوالها شديده الشبه بأن تنفعل فهى و إن كانت داخله فى القسم الأول لأجل السببين المذكورين لكنها لقصر زمانها و سرعه زوالها امتنعت عن اسم جنسها و اقتصر على مجرد الانفعال

فصل (۲) فى الرد على القول بأن كيفيات الأجسام نفس أشكالها و بأنها نفس الأمزجه

زعم بعضهم أن لا حقيقه للكيفيات المحسوسه بل هى مجرد انفعالات تعرض للحواس فإذا قيل لا بد لانفعال الحاسه من بعضها دون بعض و ببعض الكيفيات دون بعض من سبب و إلا لانفعل البصر من الشفاف مثل ما ينفعل من الملون أجابوا بأن الأجسام

مركبه من أجزاء غير متجزيه بالفعل و إن تجزت بالفرض و هى على أشكال متخالفه و على تراكيب و أوضاع متخالفه و ذلك الاختلاف يوجب اختلاف الآثار الحاصله فى الحواس فالذى يفرق البصر يسمى بالبياض و الذى يجمعه بالسواد و كذا فى المطعوم- الذى يقطع العضو تحريفا إلى عدد كثير لكون أجزائه صغارا شديده النفوذ هو الحريف و المتلاقى لذلك القطع هو الحلو و كذلك القول فى الروائح و الملموسات كالحراره و البروده.

و بالجمله فاختلاف الأشكال يوجب اختلاف الإحساسات و الحواس إنما ينفعل من الأشكال لا من كيفيه أخرى و هذا المذهب سهل الدفع فإن ما فى الحواس صوره المحسوسات و مثالها و مثال الشكل غير مثال الطعم و اللون و غيرهما و سيجى ء أيضا فى مباحث الكون و الفساد بطلان هذا المذهب- ثم الذى يميز اللون عن الشكل أن الشكل محسوس باللمس و اللون غير محسوس به فأحدهما غير الآخر فإن قيل المحسوس بالحقيقه هو الصوره الحاصله فى الحس فيجوز أن يفيد الشكل المخصوص لآله البصر أثرا و لآله اللمس أثرا آخر قلنا الآثار الحاصله فى الحواس إن كانت أشكالا و الشكل ملموس فالأثر الحاصل فى العين ملموس هذا خلف و إن لم يكن أشكالا فثبت القول بوجود كيفيات وراء الأشكال لأن صور الشى ء و مثاله لا بد و أن يكون مطابقا له و مما يحتج به على إثبات هذه الكيفيات أن الألوان و الطعوم و الروائح فيها تضاد بخلاف الأشكال إذ لا تضاد فيها.

حجه أخرى قالوا إن الإحساس بالشكل متوقف على الإحساس باللون و لو كان اللون شكلا لتوقف الشى ء على نفسه قالوا إن الإنسان الواحد قد يرى جسما واحدا- على لونين مختلفين بحسب وضعين منه كطوق الحمامه يرى مره شقراء و مره على لون الذهب بحسب اختلاف المقامات.

و أيضا السكر فى فم الصفراوى مر و فى فم غيره حلو فلا حقيقه لهذه الأشياء إلا انفعال الحواس و لا اختلاف الإحساسات إلا اختلاف المنفعلات و الانفعالات بحسب

الأوضاع المختلفه.

و الجواب أما طوق الحمامه فليس المرئى منه شيئا واحدا بل هناك أطراف الريش ذوات جهات و لكل جهه لها لون يستر لون الجهه الأخرى بالقياس إلى القائم الناظر- فللوضع مدخل فى الرؤيه لاشتراط المقابله فيها لأن المرئى هو الوضع و ليس الأجناس مجرد انفعال الحواس عن محسوساتها و ليس صدق اختلاف الإحساسات لانفعالات المنفعلات.

و اعلم أن جماعه زعموا أن الكيفيات نفس الأمزجه و أن المزاج إذا كان على حد ما كان لونا و طعما معينين و إذا كان على حد آخر و بحال آخر كان لونا و طعما آخر- و ليس سائر الكيفيات التى تجرى مجراهما شيئا و المزاج شيئا آخر بل كل منها مزاج مخصوص يفعل فى اللامسه شيئا و فى الباصره شيئا آخر و الذى يدل على بطلانه أن جميع الأمزجه على حدودها الواقعه بين الغايات ملموسه و لا شى ء من الألوان ملموسا فليس شى ء من المزاج لونا.

و أيضا فهذه الكيفيات يوجد فيها غايات فى التضاد و الأمزجه متوسطه ليست بغايه فهى أمور غير الأمزجه

الباب الثانى فى الكيفيات الملموسه

اشاره

و هى الحراره و البروده و الرطوبه و اليبوسه و اللطافه و الكثافه و اللزوجه و الهشاشه و الجفاف و البله و الثقل و الخفه و قد أدخل فى هذا الباب الخشونه و الملاسه و الصلابه و اللين فلنذكر كلا منها فى هذا الباب و فيه فصول

فصل (۱) فى حد الحراره و البروده

قال الشيخ فى الشفاء الحراره كيفيه تفرق بين المجتمعات و تجمع بين المتشاكلات

و البروده هى التى تجمع بين المتشاكلات و غير المتشاكلات و ذكر فى رساله الحدود فى الحراره أنها كيفيه فعليه محركه لما فيه إلى فوق لإحداثها الخفه فيعرض أن يجمع المتشابهات و يفرق المختلفات أى صدور هذا الجمع و التفريق ليس صدورا أوليا بل ذلك تابع للخاصيه الأولى و هى التحريك إلى فوق و التخفيف فهذا الرسم المذكور فى الحدود أولى من المذكور فى الشفاء فإذا فعلت الحراره فعلها الأولى يحدث بتخليلها الكثيف تخلخلا من باب الكيف- أى رقه القوام و يقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام و بتصعيده اللطيف من الأجزاء تكاثفا- من باب الوضع أى اجتماعا للأجزاء الوحدانيه الطبع بخروج الجسم الغريب عما بينها و يقابله التخلخل بمعنى انتفاش الأجزاء بحيث يخالطها جرم غريب و معنى الفعليه فى الحراره جعل الغير سببها لا مجرد أثر ما أعم من الحركه و غيرها ليكون قوله فعليه محركه بمنزله قولنا جسم حيوان على ما زعمه الإمام.

و بالجمله فالخاصيه الأوليه للحراره هى إحداث الخفه و الميل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل آثارا مختلفه من الجمع و التفريق و التبخير و غير ذلك.

و تحقيقه أن ما يتأثر عن الحراره إن كان بسيطا استحال أولا فى الكيف ثم يفضى به ذلك إلى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء و الهواء نارا و ربما يفرق المتشابهات بأن يميز الأجزاء الهوائيه من الناريه و يتبعها ما يخالطها من الأجزاء الصغار المائيه و إن كان مركبا فإن لم يشتد التحام بسائطه و لا خفاء فى أن الألطف أقبل للصعود لزم تفريق الأجزاء المختلفه و يتبعه انضمام كل إلى ما يشاكله بمقتضى الطبيعه و هو معنى جمع المتشاكلات و أن أشد التحام البسائط فإن كان اللطيف و الكثيف القريبين من الاعتدال حدثت من الحراره القويه حركه دوريه لأنه كلما مال اللطيف إلى التصعد- جذبه الكثيف إلى الانحدار و إلا فإن كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكليه كالنوشادر و إن كان هو الكثيف فإن لم يكن غالبا جدا حدثت يسيل كما فى الرصاص أو تليين كما فى الحديد و إن كان غالبا جدا كما فى الطلق حدثت مجرد سخونه و احتيج فى

تليينه إلى الاستعانه بأعمال أخر و عدم حصول التصعد و التفرق بناءا على العائق لا ينافى كون خاصيتها التصعيد و التفريق للمختلفات و الجمع للمتشابهات.

فعلى ما ذكرنا اندفع ما قيل أما أنها يجمع المتشاكلات فليس كذلك لأنها تفرق الماء بالتصعيد و كذلك ترمد الحطب و تفرقه و أما أنها تفرق المختلفات فليس كذلك- لأنها لا تقوى على تفريق الأجزاء العنصريه التى فى الطلق و النوره و الحديد و الذهب- و الحيوان المسمى بالسمندر بل قد يجمع بين المتشاكلات [المتخالفات] أيضا كما يزيد بياض البيض و صفرتها تلازما.

لأنا نقول أما تفريق الماء فليس كذلك بل إذا أحالت جزء منه هواء وقع التفرق بينه و بين الماء لاختلاف الطبيعتين ثم يلزم أن يختلط بذلك أجزاء مائيه فيصعد مع الهواء بخارا و أما فعلها فى الحطب فلأن أجزاءها الأرضيه متماسكه بالمائيه فإذا فرقت بينهما عرض يتأثر الأجزاء اليابسه الرماديه و أما الطلق و النوره و الحديد فالنار قويه على تسييلها بإعانه الحيل التى يتولاها أصحاب الإكسير و خصوصا إذا أعينت بما يزيدها اشتعالا كالكبريت و الزرنيخ و أما الذهب فالنار إنما لا تفرقه لأن التلازم بين بسائطه شديد جدا فكلما مال شى ء منها إلى التصعد حبسه المائل إلى الانحدار فيحدث من ذلك حركه دوريه و لو لا المانع لفرقته النار و عدم الفعل لعائق ليس دليلا على انتفاء الفاعليه- و أما عقد النبض فليس جمعا له بل هو إحاله فى قوامه ثم إن النار يفرقه عن قريب بالتقطير- ثم اعلم أن هذا التعريف و كذا نظائرها أعنى التى للمحسوسات ليس بحد- فإنه غير مركب من المقومات و لا أيضا برسم لأنه التعريف بلازم بين ينتقل منه الذهن إلى ماهيه الملزوم و هاهنا ليس كذلك فإن من لم يشاهد النار لا ينتقل ذهنه من فهم الحركه إلى فوق إذ الجمع بين المتشاكلات و التفريق بين المختلفات- إلى فهم أن المؤثر فى ذلك هو الحراره بل الفائده فى هذه الرسوم لهذه الكيفيات ذكر خواصها و آثارها بحيث يميزها عن غيرها عند العقل بعد ما أفاده الحس ما هو الممكن فى ذلك و هى حاصله بذكر هذه اللوازم.

و اعلم أن من القدماء من أنكر وجود البروده و جعلها عدما للحراره و رد بأن الجمود و التكثيف كالسيلان و الترقيق فعلان وجوديان مقابلان لهما و لا يمكن إسناد الفعل الوجودى إلى العدم و لا إلى الجسميه المشتركه فلا بد من وجود كيفيتين وجوديتين- لتكونا مصدرين لهذه الأفعال الأربعه المتقابله.

و يمكن أن يؤول كلام القدماء بأن وجود الحراره أقوى من وجود البروده- فوجود البروده عادم لشده الوجود و لذلك فعل الحراره أشبه بالوجودى من فعل البروده لأن السكون و الجمود أشبه بالعدم من الحركه و لأن الحراره قد تكون جوهرا سماويا كالطبيعه الفائضه من عالم النفوس على أبدان فتفعل أفعالا غريبه مخالفه- لفعل هذه الحرارات العرضيه

فصل (۲) فى ماهيه الحراره الغريزيه و إنيتها

ربما يتوهم أن إطلاق الحراره على حراره النار و على الحراره الفائضه من الأجرام الكوكبيه و على الحار الغريزى الفائض من عالم النفوس و على الحراره الحادثه بالحركه بحسب اشتراك الاسم و ليس كذلك لأنه لمفهوم واحد و هو الكيفيه المحسوسه التى توجب التلطيف و التصعيد و إن كانت الحراره مختلفه بالحقيقه و الذى يشك فيه اختلاف المفهوم إنما هو فى إطلاق الحار على النار و على النيرات السماويه- و على الطبيعه الفاعله فى الأبدان و على الأدويه و الأغذيه التى يظهر منها حراره فى بدن الحيوان و هل فى كل من الكواكب و الدواء صفه مسماه بالكيفيه المحسوسه- التى تكون فى النار أم ذلك توسع و إطلاق الحار على ما منه الحراره و إن لم يقم فيه المسمى بالحراره فيه تردد.

و الحق أنه لو ثبت فيما منه الحراره أنه يفعلها بالذات فهو حار فإن القوى تعرف بأفاعيلها و الأثر من جنس المؤثر و إن فعلها بالعرض بأن يسد المسام أو يجمع

الحراره أو يمنعها عن التخليل فليس بحار.

و اختلفوا فى أن الحراره الغريزيه التى بها قوام الحياه فى الحيوان و النبات هل هى مخالفه بالنوع للحراره الخارجيه أم لا.

قال الشيخ فى القانون الحار الخارجى إذا حاول أن يبطل الاعتدال فإن الحار الغريزى أشد الأشياء مقاومه له حتى إن السموم الحاره لا يدفعها إلا الحراره الغريزيه- فإنها آله للطبيعه تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح إلى دفعه و يدفع ضرر البارد الوارد بالمضماده و ليس هذه الخاصيه للبروده فإنها إنما تنازع و تعاوق الحار الوارد بالمضاده فقط و لا تنازع البارد الوارد فالحراره الغريزيه هى التى تحمى الرطوبات الغريزيه عن أن يستولى عليها الحرارات الغريبه فالحراره الغريزيه للقوى كلها- و البروده منافيه لها و لذلك يقال حراره غريزيه و لا يقال بروده غريزيه و حكى فى حيوان الشفاء عن المعلم الأول أنه قال الحراره المعنويه التى بها يقبل البدن علاقه النفس ليس من جنس الحار الأسطقسى النارى بل من جنس الحار الذى يفيض عن الأجرام السماويه فإن المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء لأنه منبعث عنه و فرق بين الحار السماوى و الحار الأسطقسى و اعتبر ذلك بتأثير حر الشمس فى عين الأعشى دون حر النار فتلك الحراره تتبعها الحياه التى لا تتبع الناريه و بسببها صار الروح جسما إلهيا نسبته من المنى و الأعضاء نسبه العقل من القوى النفسانيه فالعقل أفضل المجردات و الروح أفضل الأجسام.

و زعم الإمام الرازى أنها هى الناريه فإن النار إذا خالطت سائر العناصر أفادت حرارتها للمركب طبخا و اعتدالا و قواما لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر بين الكثره المفضيه إلى إبطال القوام و القله العاجزه عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك الحراره هى المسماه بالحراره الغريزيه و إنما تدفع حر الغريب لأن الحر الغريب يحاول التفريق و تلك الحراره أفادت من النضج و الطبخ ما يعسر عنده على الغريبه تفريق تلك الأجزاء فلهذا السبب يدفع الحراره الغريزيه الحراره الغريبه فالتفاوت بين الحرارتين ليس فى الماهيه بل فى الدخول و الخروج حتى لو توهمنا الغريبه جزأ و

الغریزیه خارجه لکانت الغریبه تفعل فعل الغریزیه.

أقول یلزم علی ما ذکره أن یکون الشی ء عند انکساره و ضعفه تفعل أفعالا- لا تقوی علی شی ء منها عند کماله و شدته.

و أیضا الفرق حاصل بین عدم انفعال الشی ء عن المفسد المضر و بین أن یدفع ضرره الحاصل فالحار الغریزی یدفع عن البدن الحراره الغریبه التی وردت البدن و أمرضتها زمانا و لا شک أن الحراره الأسطقسیه التی فی البدن تشتد بورود حراره أخری غریبه کمن یحترق بدنه بالنار أو یتسخن بالأهویه الحروریه أو بالحمیات فالتی تقاوم هذه الأشیاء المقویه لهذه الحراره و تدفعها عن البدن و تعالجه و تعیده إلی الصحه و السلامه بعد إشراقه علی الافتراق و الفساد ما هی أ هذه الأفاعیل تصدر عن الناریه- التی هی مکسوره مقهوره علی تقدیر وجودها و عدم انخلاعها کسائر الصور الأسطقسیه کما هو المذهب المنصور أم هی صادره عن لا شی ء أو عن البروده التی لا فعل لها إلا القعود و السکون أو عن النفس و النفس لا یعقل إلا بواسطه القوی و الکیفیات- فما أبعد عن الحق قول من نسب التنمیه و التغذیه و التولید بما فی کل منها من الترتیبات- و التشبیهات و التعدیلات إلی الحراره التی شأنها الإحراق و التفریق.

و أیضا الحار الأسطقسی کباقی الأسطقسات بطبائعها متداعیه إلی الانفکاک مجبوره بالقسر علی الالتیام فالذی یجبرها علی الالتیام و یحفظها عن التفریق هو الحار الغریزی- باستخدام النفس أو الطبیعه إیاه إذ قد ثبت فی موضعه أن هذه الأفاعیل الطبیعیه لا یتم إلا بشی ء من هذه الکیفیات الأربع سیما الحراره و من نظر حق النظر یعلم أن نسبه الحراره إلی الطبیعه کنسبه المیل إلی القوی المحرکه فکما أن طبیعه النار حاره الجوهر کما أن مفید الوجود وجودی الجوهر فکذلک مبدأ الحراره الغریزیه نفسا کان أو طبعا طبیعه فلکیه أو عنصریه یجب أن یکون حار الذات بذاته لا بحراره زائده بل ذاته بذاته حراره و حاره إلا أن تلک الحراره نوع آخر أعلی و أشرف من هذه الحرارات و ذاته بالحقیقه نار أخری أجل من هذه النیرانات و هی محیطه بهذه لا إحاطه وضعیه فقط کإحاطه السماء بکره الأثیر بل إحاطه قهریه علیه غیر محسوسه بهذه الحواس فالطبیعه و النفس عندنا

حارتـان غريزيتـان و لها طبقات كثيره الروح التى هى مطيه النفس فى هـذا العالم جوهر نارى غير مركب من العناصـر كما زعمه الجمهور بل هى من جنس الأجرام السـماويه غير قابله للموت و البرد لكونها حيه بالذات نعم قد تعدم و لا يوجد لا أنها تموت و فرق بين الفساد و العـدم كما أنه فرق بين الوجود و التكوين و هـذه المباحث بعيده عن أذهان أكثر المسـتقلين بالفكر فضـلا عن المقلدين

فصل (٣) فى ماهيه الرطوبه و اليبوسه و إنيتهما

ورد فى كلام بعض المتقـدمين أن رطوبه الجسم كونه بحيث يلتصق بمـا يلامسه- و رده الشـيخ بـأن الالتصـاق لو كان للرطوبه لكان أشـد الأجسام التصاقا أشـدها رطوبه فما ليس كذلك و إلا لكان العسل أرطب من الماء فالمعتبر فى الرطوبه سـهوله القبول للتشـكل و تركه فهى الكيفيه التى بهـا يكون الجسم سـهل التشـكل بشـكل الحاوى الغريب و سـهل الترك له و اليبوسه هى التى يعسـر بها قبول الشـكل الغريب و تركه و قال الإمام الرازى بأن المعتبر فى الرطوبه سهوله الالتصاق و يلزمها سهوله الانفصال فهى كيفيه بهـا يسـتعد الجسم لسـهوله الالتصاق بالغير و سـهوله الانفصال عنه و لا نسـلم أن العسل أشـد التصاقا من الماء إن عنيت به سهوله الالتصاق إذ لا شك أن الشـى ء كلما كان أرطب كان أسـهل التصاقا من الماء و إن عنيت لشـده الالتصاق أو كثرته دوام الالتصاق فنحن لا نفسر الرطوبه بدوام الالتصاق حتى يلزمها أن يكون الأدوم التصاقا أرطب.

و أيضـا ليست الرطوبه نفس الالتصـاق حتى يكون الأـدوم أرطب بل الالتصاق عرض من باب الإضافه و الرطوبه من باب الكيف بل هى ما به يستعد الجسم للالتصاق و يلزمها لا محاله سهوله الانفصال المنافى لصعوبه الانفصال.

أقول اعتراض الشـيخ ليس على تفسـير الرطوبه بسهوله الالتصاق و الانفصال كما يدل عليه ظاهر كلامه و لهذا يوجد هذا التفسير فى بعض كتبه بل مبناه على أنه لا تعرض

فی کلامهم بذکر السهوله فی جانب الالتصاق و لا بذکر الانفصال أصلا علی أن ما ذکره- من استلزام سهوله الالتصاق سهوله الاتصال محل منع.

و قد أورد علی اعتبار سهوله الالتصاق أنه یوجب أن یکون الیابس المدفوق جدا- کالعظام المحترقه رطبا لکونه کذلک و یجاب بأنه یجوز أن یکون ذلک لفرط مخالطه الأجزاء الهوائیه و هذا إنما یتم علی رأی من یقول برطوبه الهواء بمعنی سهوله الالتصاق أعنی البله لو لا مانع فرط اللطافه لا علی رأی من لا یقول بها و اعترض علی التعریف بسهوله الأشکال بوجوه- منها أن النار أرق العناصر و ألطفها و أسهلها قبولا- للأشکال فیلزم أن یکون أرطبها و بطلانه ظاهر و أجیب بأنا لا نسلم سهوله قبول الأشکال الغریبه فی النار الصرفه و إنما ذلک فیما یشاهد من النار المخالطه بالهواء.

فإن قیل إذا أوقد التنور شهرا أو شهرین انقلب ما فیه من الهواء نارا صرفه أو غالبه مع أن سهوله قبول الأشکال بحالها قلنا لو أوقد ألف سنه فمداخله الهواء بحالها.

و منها أنه بمقتضی هذا التعریف کان الهواء رطبا لکنهم اتفقوا علی أن خلط الرطب بالیابس یفیده استمساکا عن التشتت و خلط الهواء بالنیران لیس کذلک فلیس رطبا هذا خلف.

و الجواب أن ذلک إنما هو فی الرطب بمعنی البله فإن إطلاق الرطوبه علی البله شائع.

و منها أنها توجب أن یکون المعتبر فی کون الجسم یابسا صعوبه قبول الأشکال- فلم یبق فرق بین الیبوسه و الصلابه و یلزم کون النار صلبه لکونها یابسه.

و الجواب أن اللین کیفیه تقتضی قبول الغمر فی الباطن و یکون للشی ء بها قوام غیر سیال و الصلابه بخلافه فهما یغایران الرطوبه و الیبوسه بهذا الاعتبار إلا أنه یشبه أن یکون مرجع قبول الغمر و لا قبوله إلی الرطوبه و الیبوسه و الحق أن تعریف الرطوبه بکیفیه تقتضی سهوله اللصوق و ترکه أولی.

و أما اليبوسه فربما يقال فى تحقيقه إن من الأجسام ما يتفرق أجزاؤه و يتعرك بسهوله إما لضعف تماسك الأجزاء بعضها ببعض و إما لتركبه من أجزاء صغار مع صلابه كل منهما فالأول هو اليابس و الثانى هو الهش فاليبوسه كيفيه تقتضى كون الجسم السريع التفرغ عسير الاجتماع.

فظهر الفرق بينها و بين الهشاشه كما بينها و بين الصلابه و أما بيان إنيتهما- فاعلم أنا قد أشرنا إلى أن تفسير الرطوبه بالكيفيه التى معها يكون الجسم سهل الالتصاق و تركه أولى فإذا كانت كذلك فهى لا محاله صفه وجوديه و هى من المحسوسات لا محاله و كذلك اليبوسه لما مر.

و أما إذا قلنا هى التى لأجله يسهل قبول الأشكال فهو كلام مجازى إن أريد به ظاهره فإن السهل و الصعب من باب المضاف و الرطوبه و اليبوسه ليستا منه.

بل التحقيق فيه أن الرطب هو الذى لا مانع له فى طباعه عن قبول الأشكال الغريبه- و عن رفضها و اليابس هو الذى فى طباعه مانع يمنع من ذلك مع إمكانه فعلى هذا يشبه أن يكون التقابل بينهما بالعدم و الملكه فلم يكن الرطوبه وجوديه و لا أيضا محسوسه بالذات بل كان الإحساس بها عباره عن عدم الإحساس بمانع عن التشكل و الذى يؤكد ما ادعيناه أنهما سواء فسرت بالقابليه أو بعله القابليه و سواء كانت القابليه صفه عدميه أو وجوديه فهى لا يلزم أن تكون صفه زائده على الجسم أما على تقدير كونها قابليه و القابليه عدميه فظاهر و أما على تقدير كونها قابليه و القابليه وجوديه فلأن هذه القابليه حاصله للجسم لذاته مع سائر القابليات لأن شأن الجسم قبول التشكلات- و لذلك كان هذا القبول حاصلا لليابس أيضا و أما على تقدير كونها عله للقابليه و القابليه وجوديه فلأنه لما كانت قابليه الجسم للأشكال حكما ثابتا لذاته استحال أن يستدعى عله زائده و أما على تقدير كونها عله للقابليه و هى عدميه فعدم الحاجه إليه أظهر فثبت أن الرطوبه بهذا التفسير ليست وجوديه فالأشبه أنها غير محسوسه و لهذا لا يقع الإحساس بالهواء عند كونها معتدلا لا حر فيه و لا برد و لا حركه و لو كانت رطوبتها وجوديه كان

الإحساس به دائما فلم یکن شک فی کون هذا الفضاء خلاء.(۱) و اعلم أن الشیخ مال فی فصل الأسطقسات إلی أن الرطوبه غیر محسوسه و ذکر فی کتاب النفس أنها محسوسه قال بعض العلماء لعله أراد بالغیر المحسوسه هی التی بمعنی سهوله قبول الأشکال و لا بالمحسوسه هی التی بمعنی سهوله الالتصاق أعنی البله و هذا حسن و الله أعلم بالصواب

فصل (۴) فی اللطافه و الکثافه و اللزوجه و الهشاشه و البله و الجفاف

اللطافه قد تطلق علی رقه القوام کما فی الماء و الهواء و علی سهوله قبول الانقسام إلی أجزاء صغیره جدا و للغلظه معنیان مقابلان لهما قال فی طبیعیات الشفاء یشبه أن یکون التخلخل مشابها للطف بالمعنی الأول مع زیاده معنی فإنه یفید الرقه مع کبر فی الحجم و الرقه أیضا تستلزمه إلا أن التخلخل یدل علی الکبر بالتضمن و هی بالالتزام- و یقال التخلخل و یراد به تباعد أجزاء الجسم بعضها عن بعض علی فرج یشغلها ما هو ألطف منها و هذا المعنی غیر مشتغل به هاهنا.

ثم قال لکن اللطیف و المتخلخل بالمعنی الأول غیر نافع فی الفعل و الانفعال إلا بالعرض و قال فی قاطیغوریاس یقال التخلخل الانتفاش کالصوف المنفوش و یقال لما إذا صار الجسم إلی قوام أقبل للتقطیع و التشکیل من انفعال یقع فیه و یقال لقبول الماده حجما أکبر فالأول من الوضع و الثانی من الکیف و الثالث من الإضافه فی الکم أو کم ذو إضافه و للتکاثف معان ثلاثه مقابله لها.

و اعترض علیه بأن اللطیف و المتخلخل بالمعنی الأول هناک هو بعینه الرقه المفسر هاهنا بسهوله قبول التقطیع و التشکیل و قد حکم هناک بأنه غیر نافع فی الفعل و الانفعال إلا بالعرض مع أنه الذی فسر به الرطوبه فلزم خروج الرطوبه من الکیفیات النافعه فیهما مع أن إثبات ذلک مطلوب له فی ذلک الفصل من الطبیعی و الأولی أن یقال سهوله

۱- قال الإمام لو کان الهواء دائما محسوسا لکان الجمهور لا یشکون فی وجوده و لا یظنون هذا الفضاء الذی بین السماء و الأرض خلاء صرفا، جلوه

قبول الأشكال هی الرقه و اللطافه فأما سهوله الالتصاق بالغیر و الانفصال هی الرطوبه النافعه فی الفعل و الانفعال و الکثافه عباره عن صعوبه قبول الأشکال.

و أما اللزوجه فکیفیه مزاجیه غیر بسیطه المعنی لأن اللزج ما یسهل تشکیله بأی شکل أرید و لکن یصعب تفریقه بل یمتد متصلا فهو مؤلف من رطب و یابس شدید الالتحام و الهش ما یخالفه فهو ما یصعب تشکیله و یسهل تفریقه لغلبه الیابس و قله الرطب مع ضعف المزاج.

و أما البله فاعلم أن هاهنا رطبا و مبتلا و منتقعا فالرطب هو الذی صورته النوعیه- تقتضی الرطوبه بمعنی قبول الالتصاق و الانفصال و المبتل ما یعرضه الرطوبه بمقارنه الرطب فإن نفذت الرطوبه فی باطنه فهو المنتقع و الجفاف مقابل البله

فصل (۵) فی الثقیل و الخفیف و فیه مباحث

أولها أن الشیخ قال فی الحدود الاعتماد و المیل کیفیه

بها یکون الجسم مدافعا لما یمنعه عن الحرکه فدل علی أنه مبدأ المدافعه لا نفسها و هی غیر الحرکه کما فی الثقیل المسکن فی الجو و الزق المنفوخ المسکن تحت الماء فإنه یحس منهما المیل الهابط و الصاعد و غیر الطبیعه لأنها قد تکون نفسانیه و لعدمها عند کون الجسم فی حیزه الطبیعی و لأن المدافعه تشتد و تضعف و الطبیعه بحالها.

و ثانیها أن لمن أثبت المیل أمرا غیر المدافعه

أن یقول الحلقه التی یجذبها الجذبان المتساویان حتی وقفت فی الوسط لا شک أن کلا منهما أثر فیها فعلا یمنع عن تحریک الآخر إیاها غیر المدافعه لعدم حصولها و لیس ذلک نفس الطبیعه لأن فعلها إلی جانبی العلو و السفل و فعلهما لو تم فإلی جانبین غیرهما فثبت أن لهذه المدافعه مبدأ غیر الطبیعه و غیر القوه النفسانیه.

و ثالثها أن الخفه و الثقل قد عرفهما الشیخ فی الحدود

بقوله الثقل قوه طبیعیه یتحرک بها الجسم إلی الوسط بالطبع و الخفه قوه طبیعیه یتحرک بها الجسم عن

الوسط بالطبع و ليس المراد من الوسط نفس المركز بل موضع ينطبق مركز الثقيل- أو مركز ثقله على مركز العالم عند كونه فى ذلك الموضع و مركز الثقل عباره عن نقطه- يتعادل ما على جوانبها ثقلا بمعنى أن ثقل كل جانب يساوى ثقل مقابله.

أقول قوله بالطبع ليس مكررا كما زعمه بعض و لا صفه للمركز احترازا عن مراكز الكرات الخارجه المراكز لأن الثقيل لا يتحرك إليها بل إلى ما هو المركز بالطبع و هو مركز الجسم الأول الفاعل للجهات كما زعمه الرازى بل صفه للحركه احترازا عن الحركه القسريه على ما هو التحقيق من أن فاعلها هى الطبيعه التى فى المقسور- ليخرج عن الثقيل الخفيف المتحرك إلى الوسط بالقسر و عن الخفيف الثقيل المرمى إلى الفوق ثم إن قوله قوه [طبيعه] يدل على أن الميل غير الطبيعه سواء كان نفس المدافعه أو ما به المدافعه.

و رابعها أقسام الميل طبيعى و قسرى و نفسانى

و الطبيعى لا يكون إلا إلى جهه من الجهات و الجهه الحقيقيه اثنتان فالميل الطبيعى اثنان الثقل و هو الميل السافل و الخفه و هو الميل الصاعد و القسرى على خلاف الطبيعى و أما النفسانى فقد يكون مستديرا- و قد يكون مستقيما و قد يختلف باختلاف الإرادات.

و خامسها أن الميل الطبيعى لا يوجد فى الأجسام عند ما يكون فى أحيازها الطبيعيه.

قال الإمام الرازى هذا مما نص عليه الشيخ فى كتاب السماء و العالم من الشفاء من غير حجه إقناعيه فضلا عن البرهانيه.

أقول هذا فى الوضوح بمنزله لا يحتاج إلى البرهان بعد تصور الميل و مبدئه و لازمه عند عدم المانع.

و سادسها أن الميل قد يراد به نفس المدافعه

و قد يراد به السبب القريب لها- و هو المنبعث من الطبيعه عند حاجتها إليه حين خروجها عن الموضع الطبيعى أو النفس عند الإراده باستخدام الطبيعه و كما أن من الممتنع وجود حركتين مختلفتى الجهه من الجسم بالذات لأن الحركه الواحده تقتضى قربا إلى موضع ما و يلزمه البعد عن خلاف

جهته فلو وجدت حركتان كذلك يلزم الجسم الواحد التوجه و عدمه إلى كل من المقصدين فكذلك من الممتنع أن يوجد ميلان مختلفان بالفعل فى جسم واحد سواء أريد بالميل نفس المدافعه أو سببها القريب منها فعلى ما ذكرنا اندفع التناقض الذى أورده الإمام الرازى على كلامى الشيخ فى الموضعين من الشفاء.

أحدهما ما قال فى الفصل الذى تبين فيه أن بين كل حركتين سكونا بالفعل- و لا تصغ إلى قول من يقول إن الميلين يجتمعان فكيف يمكن أن يكون فى شى ء بالفعل مدافعه إلى جهه و فيه بالفعل التنحى عنها و لا تظن أن الحجر المرمى إلى فوق- فيه ميل إلى أسفل البته بل فيه مبدأ من شأنه أن يحدث ذلك الميل إليه إذا زال العائق- و الثانى ما قال فى الفصل الذى يتكلم فيه فى الحركه القسريه السبب فى الحركه القسريه قوه يستفيدها المتحرك من المحرك يثبت فيه مده إلى أن يبطله مصاكات كانت يتصل عليه مما يماسه و ينحرق به و كلما ضعف بذلك قوى عليه الميل الطبيعى- فقوله قوى عليه الميل الطبيعى يشعر بوجود الميل الطبيعى مع الميل القسرى و لكن المراد منه مبدأ المدافعه أو قوتها بمعنى الإمكان الاستعدادى المقابل للفعل و أما الحلقه الساكنه مع أنها المجذوبه إلى جهتين فنحكم بوجود استعداد بعيد للمدافعتين- لا وجودهما و لا وجود مبدئيهما القريبين.

و سابعها أن الميل كما يكون إلى الجهات المكانيه كذلك يكون إلى المقاصد الكيفيه و الكميه و الوضعيه

بل الجوهريه كما مضى فى مباحث الحركه بل الميل لما كان هو السبب القريب للحركه ينقسم إلى انقسامها فمنها ما يحدث فيه من طباع المتحرك- فتنقسم إلى ما يحدثه الطبيعه كميل الحجر عند هبوطه و إلى ما يحدثه النفس كميل النبات إلى التزيد فى الكم و إلى الاستحاله فى الكيف كميل العنب من الحموضه بل من المراره إلى الحلاوه و من الخضره إلى الصفره و ميل الحيوان عند اندفاعه الإرادى إلى جهه و منه ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم كميل السهم عند انفصاله من القوس و الكل عندنا بسبب الطبيعه سواء كانت مستقله أو مقهوره للنفس أو مقسوره

بأمر خارج لكن المحسوس من هذه الأقسام ليس إلا الميل المكانى و القسرى منه يختلف الأجسام فى قبوله و التعصى عنه بأمور ذاتيه أو عرضيه فالاختلاف الذاتى هو ما بحسب قوه الميل الطباعى و ضعفها فالأقوى بحسب الطبع أكثر تعصيا و امتناعا- من قبول الميل القسرى و الأضعف أقل امتناعا و الاختلاف العرضى إما لعدم تمكن الفاسد منه كالرمله الصغيره أو لعدم تمكنه من دفع الممانع كالتنبيه أو لتخلخله الذى لأجله يتطرق إليه الموانع بسهوله كالريشه أو لغير ذلك.

و ثامنها أنه كما يجوز اجتماع حركتين متخالفتى الجهه فى جسم واحد

إحداهما بالذات و الأخرى بالعرض كحركه الشخص بنفسه فى سفينه متحركه يحركه بالعرض كذلك يجوز أن يوجد ميلان مختلفان فى جسم واحد بالفعل أحدهما بالذات و الآخر بالعرض كحجر يحمله إنسان يمشى فإنه يحس بثقله و هو ميله بالذات و يخرق الهواء منه و هو ميله بالعرض الذى للإنسان بالذات لكن لا يجوز اجتماع ميلين متخالفين أحدهما بالطبع و الآخر بالقسر كما لا يجوز اجتماع حركتين مختلفتين كذلك نعم الميل يشتد و يضعف أما الطبيعى فبحسب اختلاف الجسم ذى الطبيعه فى الكم فالأكبر أشد ميلا من الأصغر أو فى الكيف كالتكاثف و التخلخل فالأكثف أشد ميلا للهبوط من الألطف و بالعكس للصعود و فى الوضع كاندماج الأجزاء و انتفاشها- و قد يختلف أيضا بأسباب خارجه من رقه قوام المسافه و غلظه و أما القسرى فبحسب ما أشرنا إليه.

إذا تقرر ذلك فاعلم أنه إذا طرأ على جسم ذى ميل طبيعى بالفعل ميل قسرى- يتقاوم السببان أعنى القاسر و الطبيعه فإن غلب القاسر و صارت الطبيعه مقهوره حدث ميل قسرى و بطل الطبيعى ثم أخذ الموانع الخارجيه مع الطبيعه فى إفنائه قليلا قليلا- فيأخذ الميل القسرى فى الانتقاص و قوه الطبيعه فى الازدياد إلى أن تقاوم الطبيعه الباقى من الميل القسرى فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجدد الطبيعه ميلها مشوبا بآثار الضعف الباقيه فيها و يشتد بزوال الضعف فيكون الأمر بين قوه الطبيعه و الميل القسرى قريبا

من الامتزاج الحادث من الكيفيات المتضاده انتهى.

و قد مثل الشيخ حال الميلين الطبيعى و القسرى كما يشاهد فى الحجر المرمى حالتى صعوده و هبوطه و كيفيه التقاوم بينهما بحال الماء فى حدوث الحراره- المنبعثه فيه من تأثير غيره حيث يبطل به البروده المنبعثه من طباعه إلى أن تزول تلك الحراره بأسباب خارجه شيئا فشيئا فيعود انبعاث البروده من طباعه فإنه لا يجتمع فى الماء حراره و بروده بل يكون أبدا مكيفا بكيفيه واحده متوسطه بين غايتى الحراره الغريبه و البروده الذاتيه تاره أميل إلى هذه فتسمى حراره و تاره أميل إلى تلك فتسمى بروده و تاره متوسطا بينهما فلا- تسمى باسميهما و ذلك بحسب تفاعل الحراره العارضه و الطبيعه مع ما يعاونها من الأمور الخارجيه كالهواء المبرد الحاوى لذلك الماء فكذلك لا يجتمع فى جسم ميلان- بل يكون دائما ذا ميل واحد شديد أو ضعيف قسرى أو طبيعى و عند تقاوم الميل القسرى و الطبيعه- كأنه ينعدم الميل بالكليه لكن الفرق بين الميلين الطبيعى و القسرى للحجر و بين البروده الذاتيه و الحراره القسرى للماء أن خلو الجسم من الميل ممكن كما فى كونه عند حيزه الطبيعى و كما فى حاله سكونه بين الحركتين الصاعده القسريه و الهابطه الطبيعيه و كما فى الحلقه التى تجاذب طرفاه بقوتين متساويتين و لكن خلو الماء عن مرتبه من الحراره و البروده غير ممكن لأن بعض الأضداد يجوز خلو الموضوع القابل عنها و بعضها لا يجوز خلوه عنها.

و تاسعها أنه هل يجوز اجتماع الميلين إلى جهه واحده

أحدهما طبيعى و الآخر غريب أما الجسم الإبداعى الذى وجد على كماله الأتم من غير عائق عن ميلها الطباعى- كالأفلاك فى حركاتها الوضعيه و كالعناصر الكليه فى حركاتها لو فرض فى العالم خلاء- و هى فى غير أحيازها كان ذلك ممتنعا لأن قاعده الإمكان الأشرف دلت على أنها فى أقصى الممكن من قواها الطبيعيه فميولها بالغه إلى الغايه فلا يمكن الزياده عليها من خارج- و أما فى غيرها حيث يكون الجسم معارضا بما يدفعه مثل الحجر الهاوى فإن الهواء يقاومه فى ميله فلا يبعد أن يحصل معه معاون من ميل خارج يوجب سرعه حركته.

و عاشرها أن المعتزله من المتكلمين يسمون الميل اعتمادا

و يقسمون الاعتماد إلى لازم كاعتماد الثقيل إلى السفل و الخفيف إلى فوق و غير الطبيعى مختلفا و منهم من جعل الاعتماد فى الجسم واحدا لكنه يسمى بأسماء مختلفه بحسب الاعتبار فيسمى اعتماد واحد بالنسبه إلى السفل ثقلا و إلى العلو خفه و إن لم يكن له بالنسبه إلى سائر الجهات اسم مخصوص.

و ذهب بعض آخر إلى أنها متعدده متضاده لا يقوم بجسم واحد اعتمادان بالنسبه إلى جهتين و منهم كالجبائى على أن الاعتماد لازما كان أو مختلفا غير باق.

و قال أبو هاشم بل اللازم باق بحكم المشاهده كما فى الألوان و الطعوم و قال الجبائى إن الاعتماد لا يولد حركه و لا سكونا و إنما ولدهما الحركه- فإن من فتح بابا أو رمى حجرا فما لم يتحرك يده لم يتحرك المفتاح و لا الحجر ثم الحركه فى المفتاح و الحجر تولد حركه بعد حركه و تولد سكونه فى المقصد و أبو هاشم على أن المولد للحركه و السكون هو الاعتماد.

و استدل أيضا بأن حركه الرامى متأخره عن حركه الحجر المرمى لأنه ما لم ينـدفع الحجر من حيزه امتنع انتقال يد الرامى إليه لاستحاله التداخل بين الجسمين و هو ضعيف لأنه إن أريد التأخر بالزمان فاستحاله التداخل لا يوجب ذلك- لجواز أن يكون اندفاع هذا و انتقال ذلك فى زمان واحد كما فى أجزاء الحلقه التى تدور على نفسها بل الأمر كذلك و إلا لزم الانفصال و إن أريد بالذات فالأمر بالعكس- إذ ما لم يتحرك اليد لم يتحرك الحجر و لهذا يصح أن يقال تحركت اليد فتحرك الحجر دون العكس فالأقرب لمن قال بالتوليد أن المولد للحركه و السكون قد يكون هو الحركه و قد يكون الاعتماد فإنه يولد أشياء مختلفه من الحركات و غيرها بعضها لذاته من غير شرط كتوليد الحركه لأنه السبب القريب لها و بعضها بشرط كتوليده أوضاعا مختلفه للجسم بشرط حركاته و كتوليد عود الجسم إلى حيزه الطبيعى بشرط خروجه عنه و كتوليده للألم بشرط توليده تفرق الاتصال و الأصوات بشرط توليده المصاكه.

هذا تقرير مذهبهم فی المیل و أما علی قوانین الحکماء فقد علمت أن المیل غیر باق فی المواضع التی ذکرناها و أنه مما یشتد و یضعف و الشده و الضعف یوجبان تبدل الشی ء لذاته فالمیل غیر ضروری البقاء فی کل جسم بشخصه و إنما الباقی فی کل جسم شخصی هو الطبیعه الجوهریه المقومه له و أما الذی استدل به بعض العلماء علی بقاء المیل فی حال الوصول إلی المطلوب من أنه یفعل الإیصال لأنه المحرک و المدافع إلیه- و المدافع هو بعینه الموصل إلیه و یمنع انفکاک المعلول عن علته فذلک صحیح یقتضی وجود المیل إلی آن الوصول و لا یقتضی بقاءه کما لا یقتضی بقاء الحرکه بل استحالتهما لأن المستدعی للمیل و الحرکه هو خروج الجسم عما هو المطلوب طبعا کان أو قسرا أو إراده و هو غیر باق فی زمان الوصول إلی المطلوب فلا یمکن المیل المحرک إلیه لاستلزامه تحصیل الحاصل.

و حادی عشرها أن المیل هیئه قاره

و إن وقع فی بعض أفرادها تدریج و لیس کالحرکه التی لا یتصور إلا تدریجا لشی ء کالأین و الکم و غیرهما و ذلک لأن المیل لا بد من وجوده عند الوصولات إلی حدود مطالب غیر منقسمه فی الحدوث و الموجود فی حد غیر منقسم کان موجودا فی آن و إن استمر قبله أو بعده أیضا.

و ثانی عشرها أن لا تفاعل بین الثقل و الخفه

إذ الثقل یوجب حرکه الجسم إلی جانب المرکز و الخفه إلی جانب المحیط فکل منهما یوجب تباعد جسمه عن جسم الآخر فالوصفان الموجبان تباعد الجسمین إلی غایه التباعد یستحیل أن یجتمعا حتی یتفاعلا.

و قد علمت أن السکون الذی بین حرکتی الصاعده و الهابطه إنما حصل من تفاعل بین الطبیعه و المیل القسری الصاعد لا بین المیلین لعدم اجتماعهما بل هما منعدمان جمیعا فی ذلک الزمان إلا فی الطرفین ففی آن أوله کان آخر زمان المیل القسری و قد قاومته الطبیعه حتی أزالته و فی آن آخره کان أول زمان المیل الطبیعی و قد أحدثته الطبیعه بعد فراغها عن آثار شواغل المیل القسری

فصل (۶) فيما يظن دخوله فى الكيفيات اللمسيه و ليس منها

فمن ذلك الخشونه و الملاسه و الصلابه و اللين و إنما يقع الاشتباه فى مثل هذه الأمور لعدم الفرق بين ما بالذات و ما بالعرض فالخشونه اختلاف الأجزاء و الملاسه استواؤها و هما من باب الوضع على أن المحسوس ليس مجرد الوضع أيضا بل أمر آخر من صلابه أو لين أو حراره أو بروده أو غيرهما فليسا من هذا الباب.

أما اللين فله صفتان الانغمار الحاصل فيه و هو من باب الحركه مع تقعير فى سطحه منها و هو من باب الكيفيات المختصه بالكميات و ليس اللين نفس هاتين الصفتين لأنه موجود مع عدمهما و لأن اللين غير محسوس بالبصر و هما محسوسان به- فاللين عباره عن استعداد تام نحو الانغمار و كذا الصلب فيه أمور بعضها عدمى و هو عدم الانغمار و بعضها وجودى فمنه المقاومه المحسوسه و منه بقاء الشكل و ليست الصلابه شيئا منها.

أما العدم فظاهر أما الشكل فقد علمت أما المقاومه فلو كانت صلابه كان الهواء الذى فى الزق المنفوخ صلبا و كذا الرياح الهابه بل الصلابه هى الاستعداد الطبيعى نحو اللاانفعال و الاستعداد و اللااستعداد ليسا مما يدرك بالحس فضلا عن اللمس فالصلابه و اللين من باب الكيفيات الاستعداديه.

و أما سائر الكيفيات الحاصله بالامتزاج بين أوائل الملموسات أعنى الأربع الفعليتين و الانفعاليتين فاللائق بذكرها موضع آخر حين نشتغل بذكر مباحث الأجسام الطبيعيه.

و أما الكيفيات المذوقه و إن ناسب أن تردف بهذا المقام لكون المذوق تلو الملموس- لكن أخرناها لكون البحث عنها مختصرا فحاولنا إرداف الكيفيات المبصره بهذا الموضع- استمدادا من فاعل الخير و الجود و استجلابا لإفاضه العلم و إكمال الوجود

الباب الثالث فی الکیفیات المبصره و فیه فصول

فصل (۱) فی إثبات الألوان

ذهب بعض الناس إلی أن لا حقیقه للون أصلا

بل جمیع الألوان من باب الخیالات کما فی قوس قزح و الهاله غیرهما فإن البیاض إنما یتخیل من مخالطه الهواء- للأجسام الشفافه المتصغره جدا لکثره السطوح المتعاکسه عنها النور بعضها من بعض کما فی الثلج فإنه لا سبب هناک إلا مخالطه الهواء و نفوذ الضوء فی أجزاء صغار جمدیه و کثره انعکاساته و کما فی زبد الماء و المسحوق من البلور و الزجاج الصافی- و أما السواد فمن عدم غور الضوء فی الجسم لکثافته و اندماج أجزائه.

و الحاصل أن البیاض هو راجع إلی النور و السواد إلی الظلمه و باقی الألوان متخیله من تفاوت اختلاط الشفیف بالهواء و ربما یسند السواد إلی الماء نظرا إلی أنه یخرج الهواء فلا- یکمل نفوذ الضوء إلی السطوح و لأجل هذا یمیل الثوب المبلول إلی السواد- و المحققون علی أنها کیفیات متحققه لا- متخیله و إن کانت متخیله فی بعض المواضع أیضا- و ظهورها فی الصوره المذکوره بتلک الأسباب لا ینافی تحققها و حدوثها بأسباب أخری- التی هی باستحالات المواد.

[کلام الشیخ فی ذلک]

و اعلم أن الشیخ ذکر فی فصل توابع المزاج من ثانیه الفن الرابع من الطبیعیات أنه لم یعلم أنه هل یحصل البیاض بغیر هذا الطریق المذکور أم لا- و لکن فی المقاله الثالثه من علم النفس قد قطع بوجود ذلک فقال إنه لا- شک فی أن اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون و لکنا ندعی أن البیاض قد یحدث من غیر هذا

الوجه بوجوه- أحدها كما فى البيض المسلوق فإنه يصير أشد بياضا مع أن النار لم يحدث فيه تخلخلا و هوائيه بل أخرجت الهوائيه عنه و لهذا صار أثقل.

و ثانيها كما فى الدواء المسمى بلبن العذراء فإنه يكون من خل طبخ فيه مرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل فى غايه الإشفاف ثم يطبخ المرداسنج فى ماء طبخ فيه القلى و يبالغ فى تصفيته ثم يختلط الماءان فينعقد فيه المنحل الشفاف من المرداسنج و يصير فى غايه الإبياض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الإبياض فليس إبياضه لأنه شفاف متفرق قد دخل فيه الهواء و إلا لم يجف بعد الإبياض و كما فى الجص فإنه يبيض بالطبخ بالنار لا بالسحق و التصويك مع أن تفرق الأجزاء و مداخله الهواء فيه أظهر.

و ثالثها اختلاف طرق الاتجاه من البياض إلى السواد حيث يكون تاره من البياض إلى الغبره ثم العوديه ثم السواد و تاره إلى الحمره ثم القتمه ثم السواد و تاره إلى الخضره ثم النيليه ثم السواد يدل على اختلاف ما يتركب عنه الألوان إذ لو لم يكن كذلك لم يكن فى تركيب السواد و البياض إلا الأخذ فى طريق واحد و لم يكن اختلاف إلا بالشده و الضعف لهما.

و رابعها انعكاس الحمره و الخضره و نحوهما من الألوان إذ لو لم يكن اختلافها إلا لاختلاط المشف بغيره لوجب أن لا ينعكس من الأحمر و الأخضر و غيرهما إلا البياض لأن السواد لا ينعكس بحكم التجربه.

هذا تلخيص ما أفاده فى الشفاء و دلاله هذين الوجهين على أن سبب اختلاف الألوان لا يجب أن يكون هو التركيب بين السواد و البياض أقوى من دلالتهما على أن سبب البياض لا يجب أن يكون مخالطه الهواء للأجزاء الشفافه مع أن فى كل منهما موضع نظر لجواز أن يقع تركب السواد و البياض على أنحاء مختلفه و أن يقع انعكاس السواد عند الامتزاج لا عند الانفراد.

و العجب أن صاحب كتاب المواقف فهم عن سوء فهمه أو سوء ظنه بمثل الشيخ عن بعض عبارات الشفاء حيث يقول فى بيان سبب البياض فى الصوره المذكوره أن اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون أبيض و لرؤيه لون البياض أنه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقه فنسبه إلى السفسطه حاشاه عن ذلك.

و منهم من نفى البياض و أثبت السواد تمسكا بأن البياض ينسلخ و السواد لا ينسلخ- و دفع بأن قولهم للأسود أنه غير قابل للبياض إن عنوا به على سبيل الاستحاله فغير صادق- إذ كذبهم الشيب بعد الشباب و إن عنوا به على سبيل الانصباغ فسببه أن الصبغ المسود لما فيه قوه قابضه فيخالط و ينفذ و المبيضات غير نافذه و نقل عن أصحاب الإكسير أنهم ينتقلون نحاسا كثيرا برصاص مكلس و زرنيخ مصعد و ذلك يبطل ما قالوه و ربما تمسكوا بأن ماده البياض تقبل الألوان و ماده السواد لا تقبلها فدل على أن ماده البياض عاريه عن اللون.

و دفع بأنه يجوز أن يكون الحقيقى مفارقا و التخيلى لازما لزوال سبب الأول و لزم سبب الثانى.

أقول لا شبهه فى أن القابل ما دام اتصافه بلون لا يمكن اتصافه بلون آخر فماده البياض ما دام بياضه لا يمكن أن يتصف بلون آخر و كذا فى السواد و سائر الألوان بلا فرق فإن فرق بأن انسلاخ السواد عن محله غير ممكن كان رجوعا إلى الوجه الأول و انسلاخ الشى ء و عدم انسلاخه من أضعف الدلائل على العدم و الوجود فرب وجودى ينسلخ و رب عدمى لا ينسلخ كالأعمى و البصر حيث ينسلخ الوجودى و لا ينسلخ العدمى.

و ربما احتج بأن محل البياض يقبل جميع الألوان و كل ما يقبل الشى ء يجب أن يكون عاريا عنه فمحل البياض يجب أن يعرى عن الألوان كلها.

و الجواب أن الصغرى كاذبه لأنه يقبل ما سوى اللون الأبيض الذى فيه فلا يلزم إلا عراؤه عن غير ذلك البياض و إن أريد بالقبول المجامع للفعليه منعنا الكبرى

و هو ظاهر.

و ربما قيل لو كان القابل للشى ء واجب الانخلاع عنه لكان ممتنع الاتصاف به و اللازم باطل فكذا الملزوم و هو منفسخ بأن القضيه مشروطه فلا يلزم إلا امتناع الاتصاف ما دام قابلا و ذلك حق.

تتمه-

اعلم أن كل ما يحدث من الألوان بسبب طبخ صناعى أو نضج طبيعى- و بالجمله باستحاله للماده فهو لون طبيعى و كل ما يحدث دفعه فى محل و إن كان بعد حركه مكانيه فهو لون غير طبيعى كالألوان و القزحيه و الزجاجيه و ألوان المسحوقات المشفه كالجمد المكسور بأجزاء صغيره و كلا القسمين موجودان لكن أحدهما مادى حاصل بانفعال الماده و الآخر من تعينات النور الحاصل و اختلاف ظهوره على الأبصار حسب اختلاف المظاهر.

ثم إن القائلين بكون السواد و البياض كيفيتين حقيقيتين- منهم من زعم أنهما أصل الألوان و البواقى بالتركيب و ذكروا فى بيانه وجوها ضعيفه.

و منهم من ذهب إلى أن أصول الألوان و هى السواد و البياض و الحمره و الصفره و الخضره و البواقى بالتركيب بحكم المشاهده و لا يخفى أن المشاهده إنما تفيد أن التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص و أما أن ذلك اللون لا يحصل إلا من هذا التركيب و لا يكون له حقيقه مفرده فلا

فصل (۲) فى النور المحسوس

و اعلم أن النور إن أريد به الظاهر بذاته و المظهر لغيره فهو مساوق للوجود

بل

نفسه فيكون حقيقه بسيطه كالوجود منقسما بانقسامه فمنه نور واجب لذاته قاهر على ما سواه و منه أنوار عقليه و نفسيه و جسميه و الواجب تعالى نور الأنوار غير متناهى الشده- و ما سواه أنوار متناهيه الشده بمعنى أن فوقها ما هو أشد منها و إن كان بعضها كالأنوار العقليه لا يقف آثارها عند حد و الكل من لمعات نوره حتى الأجسام الكثيفه فإنها أيضا من حيث الوجود لا تخلو من نور لكنه مشوب بظلمات الأعدام و الإمكانات كما بيناه فى شرحنا لحكمه الإشراق و إن أريد به هذا الذى يظهر به الأجسام على الأبصار فاختلفوا فى حقيقته فمنهم من زعم أنه عرض من الكيفيات المحسوسه.

و منهم من زعم أنه جوهر جسمانى

لكن ينبغى على من يرى أنه عرض أن يعلم أنه ليس من الأعراض التى تحصل بانفعال الماده و بالاستحاله بل يقع دفعه من المبدإ الفياض فى محل قابل إياه إما بمقابله نير و إما بذاته و كذا ينبغى على من يزعم أنه جسم أن يذعن أنه ليس من الأجسام الماديه المشتمله على قوه استعداديه تنفعل بها عن تأثير فاعل غريب فهو على تقدير جسميته يكون خاليا عن الكيفيات الانفعاليه- كالرطوبه و اليبوسه و الثقل و الخفه و اللين و الصلابه و أمثالها و كذا عن الكيفيات الفعليه المقتضيه لتلك الانفعالات كالحراره الموجبه للحركه إلى فوق و للتفريق و الجمع و ما شابهها و كالبروده الموجبه للثقل و الكثافه و الجمود و أمثالها بل لا بد و أن يكون من الأجسام الكائنه دفعه بلا استحاله و انتقال لكن الزاعمين أنه جسم اشتهر بينهم أن النور أجسام صغار تنفعل عن المضى ء و يتصل بالمستضى ء و ذلك ممتنع لأن أكثر النيرات المضيئه أجرام كوكبيه دائمه الإناره لا ينفصل أجزاؤها عنها دائما و إلا يلزمها الذبول و الانتقاص و خلو مواضعها عن تمام مقدارها أو مقدار أجزائها- أو كونها دائمه التحليل مع إيراد البدل عما يتحلل عن جرمها فيكون أجسامها أجساما مستحيله غذائيه كائنه فاسده و ذلك محال من الفلكيات و أما الذى ذكر فى كتب الفن لإبطال مذهب القائلين بكون الأنوار المبصره أجساما فوجوه

الأول أنه لو كان النور جسما متحركا لكانت حركه طبيعيه و الحركه الطبيعيه إلى جهه واحده دون سائر الجهات لكن النور يقع على الجسم فى كل جهه كانت له.

و الثانى أن النور إذا دخل من الكوه ثم سددناها دفعه فتلك الأجزاء النورانيه إما أن يبقى أو لا يبقى فإن بقيت فهل بقيت فى البيت أو يخرج.

فإن قيل إنها خرجت عن الكوه قبل انسدادها فهو محال لأن السد كان سبب انقطاعها فلا بد أن يكون سابقا عليه بالذات أو بالزمان و إن بقيت فى البيت فيلزم أن يكون البيت مستنيرا كما كان قبل السد و ليس كذلك و إن لم يبق فيلزم أن يكون تخلل جسم بين جسمين يوجب انعدام أحدهما و هو معلوم الفساد.

و الثالث أن كونها أنوارا إما أن يكون عين كونها أجساما و إما أن يكون مغايرا لها و الأول باطل لأن المفهوم من النوريه مغاير للمفهوم من الجسميه و لذلك يعقل جسم مظلم و لا يعقل نور مظلم و إما أن قيل إنها أجسام حامله لتلك الكيفيه تنفصل عن المضى ء و تتصل بالمستضى ء فهذا أيضا باطل لأن تلك الأجسام إما محسوسه أو غير محسوسه فإن لم تكن محسوسه كانت ساتره لما وراءها و يجب أنها كلما ازدادت اجتماعا ازدادت سترا لكن الأمر بالعكس فإن الضوء كلما ازداد قوه ازداد إظهارا.

و الرابع أن الشمس إذا طلعت من الأفق يستنير وجه الأرض كله دفعه و من البعيد أن ينتقل تلك الأجزاء من الفلك الرابع إلى وجه الأرض فى تلك اللحظه اللطيفه- لا سيما و الخرق على الأفلاك ممتنع.

أقول و هذه الوجوه فى غايه الضعف كما بيناه فيما كتبنا على حكمه الإشراق.

أما الوجه الأول فلأن كون النور جسما لا يستلزم كونه متحركا و لا كون حدوثه بالحركه بل مما يوجد دفعه بلا حركه.

و أما الوجه الثانى فلقائل أن يقول إن قيام المجعول بلا ماده إنما يكون بالفاعل الجاعل إياه مع اشتراط عدم الحجاب المانع عن الإفاضه فإذا طرأ المانع لم يقع الإفاضه فينعدم المفاض بلا ماده باقيه عنه لأن وجوده لم يكن بشركه الماده فكذا

عدمه فعند انسداد الباب عن الإفاضه ينعدم الشعاع عن البيت دفعه و لا فرق فی ذلک بين كونه عرضا أو جوهرا و السر فيهما جميعا أن النور مطلقا ليس حصوله من جهه انفعال الماده- و شركه الهيولى كسائر الجواهر و الأعراض الانفعاليات و لذلک لا ينعدم شی ء منها دفعه- لو فرض حجاب بينها و بين مبدئه الفاعلی إلا بعد زمان و عقيب استحاله.

و أما الذی ذكروه ثالثا فجوابه أن المغايره فی المفهوم لا تنافی الاتحاد و العينيه فی الوجود كنفس الوجود فإن مفهومه غير مفهوم الجسم و لكن وجود الجسم حين جسميته- فما ذكروه مغالطه من باب الاشتباه بين مفهوم الشی ء و حقيقته و إلا لانتقض الدليل بالوجود لجريانه فيه بأن يقال المفهوم من الموجوديه غير المفهوم من الجسميه- و لذلک يعقل جسم معدوم و لا يعقل وجود معدوم.

و الحل فيهما جميعا أن مفهوم النور و الوجود غير مفهوم الجسم لكن المفهومات المختلفه قد تكون فی الأعيان ذاتا واحده من غير تعدد فی وجودها و أما المذكور رابعا- فلأن مبناه أيضا على الانفصال و القطع للمسافه لا على مجرد الجوهريه و الجسميه

فصل (۳) فی حقيقه النور و أقسامه

النور غنی عن التعريف كسائر المحسوسات و تعريفه بأنه كيفيه هی كمال أول للشفاف من حيث إنه شفاف أو بأنه كيفيه لا يتوقف الإبصار بها على الإبصار بشی ء آخر- تعريف بما هو أخفى و كأن المراد به التنبيه على بعض خواصه و المعترفون بأنه كيفيه اختلفوا.

فمنهم من ذهب إلى أنه عباره عن ظهور اللون فقط(۱) و قالوا إن الظهور المطلق هو الضوء و الخفاء المطلق هو الظلمه و المتوسط بينهما الظل و يختلف مراتبه بمراتب

۱- اعلم أن القول السابق الذی فی الفصل الأول كان لإنكار اللون و هذا القول لإنكار الضوء فافهم، جلوه

القرب و البعد عن الطرفين فإذا ألف الحس مرتبه من مراتب الخفاء ثم شاهد ما هو أكثر ظهورا من الأول و ظن أن هناك بريقا و شعاعا و ليس الأمر كذلك بل ذلك بسبب ضعف الحس و الدليل عليه أن ظهور بعض اللامعات بالليل المظلم دون النهار لضعف الحس فی الظلمه.

فزعم أنها كيفيه زائده و لذلك إذا قوى البصر بنور السراج لم يراها و كذا نسبه لمعان السراج إلى لمعان القمر و نسبه لمعانه إلى نور الشمس من حيث إن لمعان السراج يزول عند ظهور القمر و هو يزول عند ظهور الشمس و السبب فيه ما ذكرنا من ضعف الحس و من هؤلاء من بالغ حتى قال ضوء الشمس ليس إلا الظهور التام للونها و ذلك يبهر البصر فحينئذ يخفى لونها لا لخفائه فی نفسه كما أنا نحس بالليل بلمعان اللوامع و لا نحس بألوانها لكون الحس لضعفه فی الليل يبهره ظهور تلك الألوان فلا جرم لا يحس بها.

ثم إذا قوى فی النهار بنور الشمس لم يصر مغلوبا لظهور تلك الألوان فلا جرم يحس بها هذا بيان مذهبهم.

أقول لا بد أولا من تحقيق محل الخلاف فی أن النور كيفيه زائده على اللون أو نفس الظهور.

فنقول من قال بأنه نفس الظهور فهو لا يخلو إما أن يريد به الظهور أو مجرد هذه النسبه و الثانی باطل و إلا لكان الضوء أمرا عقليا واقعا تحت مقوله المضاف فلم يكن محسوسا أصلا لكن الحس البصری مما ينفعل عن الضوء و يتضرر بالشديد منه حتى يبطل و الأمور الذهنيه لا يؤثر مثل هذا التأثير فثبت أن الضوء عباره عما يوجب الظهور فيكون أمرا وجوديا لكن بقی الكلام فی أنه عين اللون أو غيره و قد تكلمنا فی ذلك فی تعاليقنا على ضوابط الإشراقيين عند مقاوماتنا للوجوه التی ذكرت هناك حتى استقر الرأی على أن النور المحسوس بما هو محسوس عباره عن نحو وجود الجوهر المبصر الحاضر عند النفس فی غير هذا العالم و أما الذی فی الخارج بإزائه فلا يزيد وجوده على وجود

اللون و الـذى وقع الاسـتدلال على مغايرتهما فوجوه مقـدوحه- الأول أن ظهور اللون إشاره إلى تجدد أمر فهو إما اللون أو صـفه نسبيه أو غير نسبيه و الأـول باطل لأن النور إما أن يجعل عباره عن تجـدد اللون أو اللون المتجـدد- و الأول يقتضـى أن لا يكون مسـتنيرا إلاـ فى آن تجـدده و الثـانى يـوجب كـون الضـوء نفس اللـون فلاـ يبقى لقولهم الضوء هو ظهور اللون معنى و إن جعلوا الضوء كيفيه ثبوتيه زائده على ذات اللون و سموه بالظهور فذلك نزاع لفظى و إن زعموا أن ذلك الظهور تجدد حال نسبيه فهذا باطل لأن الضوء أمر غير نسبى فلا يمكن تفسيره بالحاله النسبيه.

و الثانى أن البياض قد يكون مضيئا مشرقا و كذا السواد فلو كان ضوء كل منهما عين ذاته لزم أن يكون بعض الضوء ضدا لبعضه و هو محال لأن ضد الضوء الظلمه.

الثالث أن اللون يوجد بـدون الضوء كالسواد الـذى لا يكون مضـيئا و كذا سائر الألوان و كذا الضوء يوجد بدون اللون كالماء و البلور إذا وقع عليهما الضوء فهما متغايران لوجود كل منهما بدون الآخر.

الرابع أن الجسم الأـحمر مثلاـ المضـى ء إذا انعكس منه إلى مقـابله فتـاره ينعكس الضوء منه إلى جسم آخر و تـاره ينعكس منه الضوء و اللون معا إذا قويا حتى يحمر المنعكس إليه فلو كان الضوء مجرد ظهور اللون لاستحال أن يفيد لغيره لمعانا ساذجا.

فإن قيل هذا البريق عباره عن إظهار اللون فى ذلك القابل.

فنقول فلما ذا إذا اشتد لون الجسم المنعكس منه ضوؤه أخفى ضوء المنعكس إليه و أبطله و أعطاه لون نفسه.

أقول أمـا الوجه الأـول فهو مقـدوح بـأن ظهور اللون عباره عن وجوده و هو صـفه حقيقيه من شأنها أن ينسب و يضاف إلى القوه المدركه و بهذا الاعتبار يقع له التجدد.

و قوله يوجب أن يكون الضوء نفس اللون قلنـا نعم و لكنهمـا متغـايران بالاعتبـار كمـا أن الماهيه و الوجود فى كل شـى ء واحد بالـذات متغـاير بالاعتبـار فـإن الضوء يرجع معناه إلى وجود خاص عارض لبعض الأجسام و الظلمه عباره عن عـدم ذلك الوجود بالكليه و

الظل عباره عن عـدمه فی الجمله و اللون عباره عن امتزاج يقع بين حامل هـذا الوجود النوری و حامل عدمه على أنحاء مختلفه و قـد مرت الإشاره إلى ضـعف الأدله المورده على إبطال كون الألوان غير زائـده على مراتب تراكيب الأنوار فعلى هـذا صح معنى قولهم الضوء هو ظهور اللون و صـح أيضـا لو قـال أحـد إنه غير اللون لأـن النور بمـا هو نور لا يختلف إذ لا يعتبر فيه امتزاج و لا شوب مع عدم أو ظلمه و الألوان مختلفه.

و أما الوجه الثانی فهو أيضا منـدفع بما مهـدنا و بأن الألوان و إن لم يكن غير النور- إلا أن مراتب الأنوار مختلفه شده و ضـعفا و مع الاختلاف بالشده و الضعف قد يختلف بوجوه أخرى بحسب تركيبات و تمزيجات كثيره تقع بين أعداد من النور و إمكانها و فعليتهـا و قوتها و ضـعفها و أصـلها و عارضـها و أعـداد من الظلمه أعنى عـدم ملكه النور و إمكانها و فعليتها و قوتها و ضـعفها و أصـلها و فرعها فإن هـذه الألوان أمور ماديه فی الأكثر أو متعلقه بها و الماده منبع الانقسام و التركيب بين الوجودات و الأعدام و الإمكانات- فليس بعجب أن يحصل من ضـروب تركيبات النور بالظلمه هذه الألوان التی نراها فيقع تلك الأقسام فی محالها على الوجه المـذكور ثم يقع عليهـا نور آخر بمقـابله المنير و من قال بأن الضوء عين اللون لم يقل بأن كل ضوء عين كل لون كما أن من قـال بـأن الوجود عين المـاهيه لم يقـل بـأن كـل وجود عين كـل مـاهيه ليلزمه أن لاـ يطرأ وجود على وجود و لا تضاد وجود لوجود فالألوان متخالفه الأحكام و بعضـها أمور متضاده لكن بما هی ألوان لا بما هی أنوار كما أن الموجودات متخالفه الأحكام و بعضـها أشياء متضاده لكن بما هی ماهيات لا بما هی موجودات مع أن الوجود و الماهيه واحد و كذلك النور و اللون واحد لا يخفى ذلك على من تتبع كلامنا مع قلب ذكی.

و أمـا الوجه الثـالث فسبيـل دفعه سـهل بمـا بينـاه و كـذا الوجه الرابع بأدنى إعمال رويه فإن عـدم ظهور اللون قـد يكون لضـعف اللمعـان الواقع على شـی ء و قـد يكون لشـده اللمعـان فـالواقع على المقابل من عكس المضـی ء الملون قـد يكون ضوؤه فقط و ذلك

عند قصور(۱) الضوء و اللون أو قصور استعداد القابل المقابل و قد یکون کلاهما لقوتهما و قوه استعداد المنعکس إلیه علی أن الکلام فی مباحث العکوس طویل و کون المنعکس من الجسم المضیء إلی جسم آخر ضوؤه دون لونه ربما کان لأجل صقالته- فإن الصقیل قد یکون ذا لون و ضوء لکن المنعکس منه إلی مقابله لیس إلا ما حصل من نیر آخر بتوسطه علی نسبه وضعیه مخصوصه بینهما له إلیهما لا اللون و الضوء اللذان یستقران فیه فالمنعکس فی ذلک المقابل لیس إلا الضوء فقط من ذلک النیر لا من المنعکس منه إلا أن یکون المنعکس إلیه أیضا جسما صقیلا فیقع فیه حکایه منهما أو من أحدهما أیضا

فصل (۴) فی الفرق بین الضوء و النور و الشعاع و البریق و الظل و الظلمه و فی أن الألوان إنما تحدث بالفعل عند حصول الضوء

اشاره

ضوء المضیء إن کان من ذاته لا بأن یفیض علیه من مقابله کما للشمس یسمی ضیاء و إلا فعرض کالقمر و یسمی نورا آخذا من قوله تعالی هُوَ الَّذِی جَعَلَ الشَّمْسَ ضِیاءً وَ الْقَمَرَ نُوراً أی ذات ضیاء و ذا نور و اللمعان هو النور الذی به یستر لون الجسم و هو أیضا ذاتی و عرضی و الأول یسمی شعاعا و الثانی کما للمرآه یسمی بریقا و ربما یسمی العرضی الحاصل من مقابله المضیء لذاته کنور القمر و نور وجه الأرض الضوء الأول- و إن کان من مقابله المضیء لغیره کضوء وجه الأرض قبل طلوع الشمس و کضوء داخل البیت من مقابله الهواء المقابل للشمس فهو الضوء الثانی و الثالث و هکذا علی اختلاف الوسائط بینه و بین المضیء بالذات و یسمی ظلا أولا و ثانیا و هکذا یتقدم الظل علی الضوء بمرتبه- إلی أن ینتهی الضوء بالکلیه و ینعدم فیسمی ظلمه و هو عدمی لأنا إذا أغمضنا العین کان حالنا کما فتحناها فی الظلمه لا ندرک شیئا فوجب أن لا یکون کیفیه من الجسم المظلم و لأنا لو قدرنا خلو

۱- یعنی أن القصور یوجب ضعف اللمعان الواقع علی المقابل و هو یوجب عدم ظهور اللون فتأمل، إسماعیل

الجسم عن النور من غیر انضیاف صفه أخری و لا إضافه قوه إمکانیه لم یکن حاله إلا هذه الظلمه و متی کان کذلک لم یکن أمرا وجودیا بل سلبیا محضا(۱).

و اعلم أن الألوان غیر موجوده بالفعل فی حال کونها مظلمه عند الشیخ و أتباعه- و الدلیل علیه أنا لا نراها فی الظلمه فهو إما لعدمها أو لوجود عائق عن الإبصار و الثانی باطل فإن الظلمه عدمیه و الهواء نفسه غیر مانع من الرؤیه کما إذا کنت فی غار مظلم و فیه هواء کله علی تلک الصفه فإذا صار المرئی مستنیرا رأیته و لا یمنعک الهواء الواقف بینه و بینک و ربما یقال هذا التردید غیر حاصر لاحتمال شق آخر و هو عدم شرط الرؤیه.

و یدفع بأن اللون إذا کان فی نفسه من الکیفیات المبصره فعند وجود الحس الصحیح یجب أن یکون مدرکا و إلا لم یکن فی نفسه مرئیا.

و لقائل أن یقول لا شک أن اللون له ماهیه فی نفسه و له إنه یصح أن یکون مرئیا- فلعل الموقوف علی وجود الضوء هو هذا الحکم.

و بالجمله للجسم مراتب ثلاث استعداد أن یکون له لون معین و وجود ذلک اللون و کونه بحیث یصح أن یری فلم لا یجوز أن یکون المتوقف علی وجود الضوء هذا الحکم الثالث لا أصل وجود اللون.

أقول و الأولی أن یجعل هذه المسأله متفرعه علی مسأله کون اللون عین الضوء أو غیره فإن کان من مراتب الضوء لم یکن موجودا حاله الظلمه و إن کان غیره أمکن أن یکون موجودا فی تلک الحاله و لا نراها لفقدان شرط الإبصار.

تذنیب-

ربما یظن أن الظلمه من شرائط رؤیه بعض الأجسام کالأشیاء التی تلمع باللیل و

۱- هذا الکلام یشعر بظاهره علی أن تقابل الظلمه مع الضوء تقابل السلب و الإیجاب لا تقابل العدم و الملکه کما هو المذکور فی کلام غیره فتبصر، إسماعیل

نفی الشیخ ذلک و قال لا یمکن أن یکون الظلمه شرطا لوجود اللوامع مبصره و ذلک لأن المضی ء مرئی سواء کان الرائی فی الظلمه أو فی الضوء کالنار نراها سواء کانت فی الضوء أو فی الظلمه و أما الشمس فإنما لا یمکننا أن نراها فی الظلمه لأنها متی طلعت لم تبق الظلمه و أما الکواکب و اللوامع فإنما تری فی الظلمه دون النهار لأن ضوء الشمس غالب علی ضوئها و إذا انفعل الحس عن الضوء القوی لا جرم لا ینفعل عن الضعیف و أما فی اللیل فلیس هناک ضوء غالب علی ضوئها فلا جرم تری.

و بالجمله فصیرورتها غیر مرئیه لیس لتوقف ذلک علی الظلمه بل لما ذکر فظهر أن الظلمه لیست من شرائط هذا الباب

الباب الرابع فی الکیفیات المسموعه و فیه فصول

فصل (۱) فی عله حدوث الصوت

علته القریبه تموج(۱) الهواء و سبب التموج إمساس عنیف أو تفریق عنیف کقرع النقاره و قلع الکرباس فیحصل من کلا الأمرین تموج من جهه انقلاب الهواء من القارع- أو انبساطه من القالع إلی الجانبین بعنف شدید فیلزم المتباعد من الهواء أن ینقاد للشکل و الموج الواقعین فی المتقارب و هکذا یحدث انصدام بعد انصدام مع سکون قبل سکون إلی أن ینتهی ذلک إلی الهواء الذی عند الصماخ و لیس الصوت نفس التموج کما ظنه بعض

۱- و إنما جعل التموج سببا قریبا للصوت لکونه دائرا معه وجودا و عدما ۹۷ و قال الإمام- الدوران لا یفید إلا الظن و المسأله مما یطلب فیه الیقین و أجیب بأن استقراء الجزئیات مع الحدس القوی یفید الجزم بکون الصوت معلولا- لتموج الهواء علی وجه مخصوص فتدبر، إسماعیل

الناس و لا نفس القلع و القرع كما زعمه آخرون فإن التموج محسوس باللمس لأن الشديد منه ربما ضرب عن الصماخ فسده و القلع و القرع محسوسان بالبصر بتوسط اللون و لا شى ء من الأصوات يحس باللمس أو البصر فليس التموج بصوت و لا القلع و القرع و أيضا الشى ء قد يعلم منه أنه تموج أو قلع أو قرع و يجهل كونه صوتا و قد يعلم الصوت عند ما يكون الأمور الثلاثه مجهوله فهى غير الصوت

فصل (٢) فى إثبات وجود الصوت فى الخارج

لأحد أن يقول إن الصوت لا وجود له فى الخارج بل إنما يحدث فى الحس من ملامسه الهواء المتموج و استدلوا على ذلك بأنا كما أدركنا الصوت أدركنا مع ذلك جهته أيضا و معلوم أن أثر الجهه لا يبقى فى المتموج الذى عند الصماخ فكان يجب أن لا يدرك جهاتها كما أن اليد تلمس ما تلقاه و لا يشعر به إلا حيث تلمس من غير أن يدرك الفرق بين وروده من اليمين أو من الشمال لأنها لا تدرك إلا حين انتهى إليها و لا التمييز بين الجهات و لما كان بالسمع يقع التميز بين الجهات و كذا بين القريب و البعيد من الأصوات علمنا أنا ندرك الأصوات الخارجيه حيث هى فيكون موجودا خارج الصماخ.

و اعترض بأنا إنما ندرك الجهه لأن الهواء القارع للصماخ إنما توجه من تلك الجهه و إنما تميز بين القريب و البعيد لأن الأثر الحادث عن القرع القريب أقوى و عن البعيد أضعف.

و دفع الأول بأن ذا الصوت قد يكون على يمين السامع و يسمع بالإذن الأيسر لانسداد فى الإذن الأيمن و له شعور بالجهه و الثانى بأنه باطل و إلا لما كنا ندرك التفرقه بين البعيد القوى و القريب الضعيف و لكنا إذا سمعنا صوتين متساويين فى البعد مختلفين بالقوه و الضعف وجب أن يظن اختلافهما بالقرب و البعد.

أقول لكن الإشكال باق بأن المدرك و المحسوس لا بد و أن يكون أمرا موجودا- عند المدرك حاله إدراكه و الموجود عند الجوهر الحاس لا بد و إن يكون ملاصقا له- و هيئه الصوت و شكل التموج(۱) و إن كانا موجودين عند السامعه لكن صفتى القرب و البعد غير موجودتين عندها.

و التحقيق أن يقال إن تعلق النفس بالبدن يوجب تعلقها بما اتصل به كالهواء المجاور بحيث كأنهما شى ء واحد تعلقت به النفس تعلقا و لو بالعرض فكلما حدث فيه شى ء مما يمكن للنفس إدراكه بشى ء من الحواس من الهيئات و مقادير الأبعاد بينها و الجهه التى لها و غيرها فأدركت النفس له كما هو عليه

فصل (۳) فى سبب ثقل الصوت و حدته و معنى الصداء و الطنين و الحرف

سبب الحده صلابه المقروع و ملاسته فى بعض الأجسام و قصره و شده انحرافه فى بعضها و ضيق منفذ الهواء و قربه من المنفخ فى بعضها فيحدث عن هذه الأسباب هيئه- يتأدى إلى السمع على هذه الصوره و هى الزيريه و سبب الثقل أضداد هذه الأسباب و هى البميه و كلتاهما محتمله للزياده و النقصان فإن زادت الأسباب زادت المسببات على نسبتها و بالعكس.

و أما الصداء فحصوله لأن الهواء إذا تموج و قاوم ذلك التموج جسم صليب كجبل أو جدار بحيث لا ينفذ فيه الهواء المتموج بل يرد و ينصرف إلى جانب الخلاف و يكون

۱- أقول ما ذكره من التحقيق يقتضى أن لا يتوقف سماع الصوت على وصول حامله إلى الصماخ لأن الصوت إذا حصل فى الهواء بسبب التموج المخصوص و النفس متعلقه بالهواء المتصل بالبدن و لو تعلقا بالعرض يجب أن تدرك النفس بحاسه السمع الصوت و لأن المفروض أن كون هذا التعلق كاف لإدراك النفس بشى ء من الحواس ما أحدث فى ذلك الهواء مما يمكن إدراكه للنفس بشى ء من الحواس- و الصوت كذلك إلا أن يقال إن الصوت ليس مما يمكن دركه للنفس إلا بعد وصول حامله إلى الصماخ فتدبر، إسماعيل ره

شكله شكل الأول و على هيئته كما يلزم الكره المرمى بها إلى الحائط أن يرجع القهقرى- فحينئذ يحدث من ذلك صوت هو الصداء و إذا تكرر ذلك من الجانبين لوجود ما يوجب ذلك الانصراف فى الطرفين يسمى طنينا كما يحدث فيما بين الطست المقروع طرفه بقارع و أما الحرف فقد يعرض للصوت كيفيه بها يتميز عن صوت آخر يماثله فى الحده و الثقل تميزا فى المسموع فتلك الكيفيه العارضه هى الحرف فى عباره الشيخ و معروضها فى عباره جمع من العلماء و مجموع العارض و المفروض فى عباره بعضهم.

أقول و الكل صحيح وجهه أن نسبه تلك الهيئه إلى أصل الصوت كنسبه الفصل إلى الجنس لا كنسبه العرض إلى الموضوع فهما موجودان بوجود واحد و إنما العروض فى ظرف التحليل العقلى لا فى الخارج بأن يمكن و قيد المماثله بالحده و الثقل أى الزيريه و البميه احتراز عنهما فإن كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزا فى المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحده و الثقل ضروره و قيد التميز بالمسموع احترازا عن مثل الطول و القصر و الطيب و غيره فإن التميز بها لا يكون تميزا فى المسموع لأنها ليست بمسموعه لكن فى كونها من الكيفيات نظر فالأولى به أن يكون احترازا عن مثل الغنه و البحوحه.

بقى الكلام فى دلاله قولنا تميزا فى المسموع على أن يكون ما به التميز مسموعا- و فى أن الحده و الثقل من المسموعات دون الغنه و البحوحه.

قال بعض العلماء و الحق أن معنى التميز فى المسموع ليس أن يكون ما به التميز مسموعا بل أن يحصل به التميز فى نفس المسموع بأن يختلف باختلافه و يتحد باتحاده كالحرف بخلاف الغنه و البحوحه و غيرها فإنها قد تختلف مع اتحاد المسموع و بالعكس و لا خفاء فى أن هذا التعريف و أمثاله التى للمحسوسات تعريف بالأخفى- بل المقصود مزيد توضيح للماهيه الواضحه عند العقل و تنبيه على خواصها

فصل (۴) فی تقسیم الحروف إلی صامت و مصوت و إلی آنی و زمانی

الحرکات الثلاث تعد عندهم فی الحروف و یسمی المصوته المقصوره و الألف و الواو و الیاء إذا کانت ساکنه متولده من حرکات تجانسها أعنی الألف من الفتحه- و الواو من الضمه و الیاء من الکسره یسمی المصوته الممدوده و هی المسماه فی العربیه بحروف المد و اللین لأنها کانت مدات للحرکات و ما سوی المصوته یسمی صامته و یندرج فیها الواو و الیاء المتحرکتان أو الساکنتان إذا لم یکن قبل الواو ضمه و قبل الیاء کسره.

و لیست الألف إلا مصوتا و إطلاقها علی الهمزه بالاشتراک الاسمی و لیس المراد بالحرکه و السکون هاهنا ما هی من خواص الأجسام بل الحرکه عباره عن کیفیه حاصله فی الحرف الصامت من إماله مخرجه إلی مخرج إحدی المدات فإلی الألف فتحه و إلی الواو ضمه و إلی الیاء کسره و لا خلاف فی امتناع الابتداء بالمصوت.

إنما الخلاف فی أن ذلک بسکونه حتی یمتنع الابتداء بالساکن الصامت أیضا أو لذاته لکونه عباره عن مده متولده من إشباع حرکه تجانسها فلا یتصور إلا حیث قبلها صامت متحرک و هذا هو الحق لأن کل سلیم الحس یجد من نفسه إمکان الابتداء بالساکن و إن کان مرفوضا فی لغه العرب و ینقسم الحرف باعتبار آخر إلی آنی و زمانی لأنه إن أمکن تمدیده کالفاء فزمانی و إن لم یکن کالطاء فآنی.

و إنما یوجد فی أول زمان إرسال النفس کما فی طلع أو فی آخر زمانه کما فی غلط و ما وقع فی وسط الکلمه یحتمل الأمرین و عروض الآنی الصوت یکون بمعنی أنه طرف له کالنقطه للخط و من الآنی ما یشبه الزمانی کالحاء و الخاء و نحوهما- مما لا یمکن تمدیده لکن یجتمع عند التلفظ بواحد منها إفراد متماثله و لا یشعر الحس باعتبار زمان بعضها عن البعض فیظن حرفا واحدا.

و اعلم أن الحرف الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا و مع الصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا.

الأول مثل ل بالفتح أو الضم أو الكسر.

و الثانى مثل لا و لو و لى و قد يقال المقطع الممدود بمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل و قل و بع لمماثلته المقطوع الممدود فى الوزن.

و اعلم أن الاختلاف الواقع بين الحروف التسعه و عشرين فى لغه العرب و ما سواها فى بعض اللغات اختلاف بالنوع فهى أنواع متخالفه يختلف أفراد كل منها بعوارض مصنفه أو مشخصه أما التصنيف فكالاختلاف بكونها ساكنا أو متحركا مضموما أو مفتوحا- أو مدغما أو مدغما فيه و غير ذلك و أما التشخيص فككون هذا الباء الذى يتلفظ به زيد الآن أو فى وقت آخر و يتلفظ به عمرو فى وقت مخصوص و وضع مخصوص و إيراد هذه المسائل أليق بالعلوم الطبيعيه

الباب الخامس فى الكيفيه المذوقه و المشمومات و فى إثبات عرضيتهما و فيه فصول

فصل (١) فى الطعوم الأجسام إما أن تكون عديمه الطعم أو ذوات طعوم

و الأول هو التفه المسيخ و هو إما عادم الطعم حقيقه و إما عادمه حسا فقط- فإن النحاس و الحديد و أمثالهما مما لا يتحلل منه شى ء يغوص فى اللسان فيدركه و لكن إذا احتيل فى تحليليه و تلطيفه ينفصل منه أجزاء صغار يظهر له طعم قوى و أما الذى له طعم فبسائط الطعوم الحاصله فى أفراده تسعه أقسام- الحرافه و الملاحه و المراره و الدسومه و الحلاوه و التفه و العفوصه و القبض و الحموضه- و ذلك لأن ذا الطعم إما لطيف الجسم القابل أو كثيفه أو معتدله و الفاعل

فى الثلاثه إما حراره أو بروده أو قوه معتدله بينهما فالحار إن فعل فى الكثيف حدثت المراره و إن فعل فى اللطيف حدثت الحرافه و إن فعل فى المعتدل حدثت الملوحه- و البارد إن فعل فى الكثيف فالعفوصه و فى اللطيف فالحموضه و فى المعتدل فالقبض و المعتدل إن فعل فى اللطيف حدثت الدسومه و فى الكثيف الحلاوه و فى المعتدل التفه- فالحرافه أسخن الطعوم ثم المراره ثم الملوحه لأن الحريف أقوى على التحليل من المر ثم المالح كأنه مر مكسور برطوبه بارده لأن سبب حدوث الملح مخالطه رطوبه مائيه قليله الطعم أو عديمته أجزاء أرضيه محترقه يابسه المزاج مره الطعم مخالطه باعتدال فإنها إن كثرت أمرت.

و مما يدل على أن المالح دون المر فى السخونه أن البورق و الملح المر أسخن من الملح المأكول و العفص أبرد ثم القابض ثم الحامض و لذلك يكون الفواكه الحلوه- أولا فيها عفوصه شديده التبريد فإذا اعتدلت قليلا بإسخان الشمس المنضج لها مالت إلى الحموضه مثل الحصرم و فيما بين ذلك يكون ذا قبض يسير ليس بعفوصه ثم ينتقل إلى الحلاوه و العفص و القابض متقاربان فى الطعم لكن القابض يقبض ظاهر اللسان و العفص باطنه أيضا.

و قد يتركب طعمان فى جرم واحد مثل اجتماع المراره و القبض فى الحضض و يسمى البشاعه و كاجتماع الحلاوه و الحرافه فى العسل المطبوخ و كاجتماع المراره و الحرافه و القبض فى الباذنجان و كاجتماع المراره و التفه فى الهندباء و يشبه أن يكون هذه الطعوم إنما يكون بسبب أنها مع ما تحدث ذوقا تحدث بعضها لمسا أيضا فيتركب من الكيفيه الطعميه و من التأثير اللمسى واحد لا يتميز فى الحس فيصير ذلك كطعم واحد متميز.

فمن الطعوم المتوسطه بين الأطراف ما يصحبه تفريق و إسخان و يسمى الجمله حرافه و آخر يصحبه تفريق من غير إسخان و هو الحموضه و آخر يصحبه تكثيف و تجفيف و هو العفوصه و على هذا القياس هذا ما يليق بالحكمه من أحكام الطعوم و أما الزائد على هذا القدر فاللائق بإيرادها فيه علم الطب

فصل (۲) فی الروائح المشمومه لیس لأنواع الروائح عندنا أسماء إلا من جهات ثلاثه

أحدها جهه الإضافه إلی موضوعاتها کرائحه المسک و رائحه العنبر و رائحه السرجین.

و ثانیها من جهه الموافقه و المخالفه کما یقال طیبه و منتنه من غیر تحصیل معنی فصلی فیهما.

و ثالثها أن یشتق لها اسم من شاکلتها للطعم فیقال رائحه حلوه و رائحه حامضه- کان الروایح التی اعتیدت مقارنتها للطعوم ینسب إلیها و یعرف فهذا آخر الکلام فی أحوال الکیفیات المحسوسه تبعا لما ذکر فی کتب القوم کالشفاء و غیره.

و أما الکلام فی کیفیه الإحساس بها فسیأتی فی القسم الثانی لهذا الفن و هو البحث عن الکیفیات النفسانیه و لنا فی هذه الکیفیات المحسوسه کلام أرفع من هذا النمط سنعود إلی ذکره و تحقیق وجود آخر لها و لغیرها و إثبات أن لها کینونه صوریه بلا ماده فی عالم آخر غیر عالم الأضداد و الاستحالات حین اشتغالنا بعلم المعاد- و موطن النفوس الإنسانیه عند المفارقه عن هذه الأجساد

القسم الثانی من الأقسام الأربعه التی للکیف القوه و اللاقوه و فیه فصول

فصل (۱) فی أنواعه أنواع هذا القسم من الکیفیه ثلاثه

الأول استعداد شدید علی أن ینفعل کالممراضیه و اللین و یسمی باللاقوه.

و الثانى استعداد شديد على أن لا ينفعل كالمصحاحيه و الصلابه.

و الثالث استعداد شديد على أن يفعل كالمصارعيه و هذان القسمان يسميان بالقوه أما المعنى المحصل الذى يشترك فيه هذه الثلاثه و يكون تمام الأمر المشترك الذاتى لها حتى يكون نوعا لمطلق الكيف و جنسا لهذه الثلاثه فقد ذكر أمران- أحدهما أنه استعداد جسمانى كامل نحو شى ء من خارج.

و ثانيهما أنه المبدأ الجسمانى الذى به يتم حدوث أمر خارج بمعنى أن حدوثه مترجح به و الثانى أولى من الأول لأن الاستعداد من باب المضاف إذ لا يعقل إلا بين شيئين مستعد و مستعد له فكيف يكون نوعا من الكيف و هذا الرسم متناول للأقسام الثلاثه لأن الفاعل و المنفعل يشتركان فى أن حدوث الحادث إنما يتم بها.

ثم إن القوه على الانفعال يترجح بها حدوث ذلك الانفعال و كذا القوه للمقاومه يترجح بها حدوث المقاومه و القوه على الفعل كذلك و الأقسام الثلاثه المشتركه فى كونها مبادى جسمانيه لحدوث حوادث مترجحه بها.

قال الشيخ فى قاطيقورياس و أما الجنس الآخر من أجناس الكيفيات التى هى أنواع الكيفيه العامه فيجب أن يتصور على أنه استعداد جسمانى كامل نحو أمر خارج بجهه من الجهات لا- القوه التى هى فى الماده الأولى و لا قوه الجواز فإن كل إنسان بالقوه صحيح و مريض لكن يتمه الاستعداد حتى يصير هذه القوه بحكم الجواز الطبيعى- وافره من جهه أحد طرفى النقيض فلا يكون فى قوه الشى ء أن يقبل المرض أو أن يصرع غيره فقط كيف كان بل أن يكون قد يترجح قبول المرض على قبول الصحه أو يرجح- لا قبول الصرع على قبول الصرع و المصحاحيه و الممراضيه و الهيئه الصارعيه و الهيئه الانصراعيه و الصلابه المترجح فيها أن لا ينغمر و اللين المترجح فيها أن ينغمر من هذا الباب انتهى.

ثم اعلم أنه لا خلاف فى أن القوه على الانفعال و القوه على المقاومه داخلتان تحت هذا النوع و أما أن القوه على الفعل هل هى داخله تحت هذا النوع فالمشهور أنها منه و الشيخ أخرجها منه و هو الحق كما سيظهر لك وجهه فإذا أريد تلخيص معنى

جامع للقسمين دون الأمر الثالث فيقال إنه كيفيه بها يترجح أحد جانبى القبول و اللاقبول لقابلها.

و أما بيان أن القوه على الفعل لا تصلح أن تكون داخله تحت هذا النوع كما ذهب إليه الشيخ فيحتاج أولا إلى أن يعرف أصلا كليا و هو أن جهات الفعل دائما يكون من لوازم الذات لأن كل ذات لها حقيقه فلها اقتضاء أثر إذا خلى و طبعه و لم يكن مانع يفعل ذلک الأثر فلا يحتاج فى فعلها إلى قوه زائده عليها و إذا فرض إضافه قوه أخرى لها لم يكن تلک الذات بالقياس إليها فاعله لها بل قابله إياها و إذا اعتبرت الذات و القوه معا كان المجموع شيئا آخر إن كان له فعل كان فعله لازما من غير تراخى استعداد له لحصول ذلک الفعل و لو فرض ذلک الاستعداد للفاعليه له كان يلزمه أولا قوه انفعاليه لحصول ما يتم به كونه فاعلا فذلک الاستعداد المفروض لم يكن بالحقيقه لفاعليته بل لانفعاله فليس للفاعليه استعداد بل للمنفعليه أولا و بالذات و للفاعليه بالعرض- فثبت مما بينا بالبرهان أن لا قوه و لا استعداد بالذات لكون الشى ء فاعلا بل إنما القوه و الاستعداد للانفعال و لصيروره الشى ء قابلا لشى ء بعد أن لم يكن

فصل (۲) فى تحقيق ما ذكرناه بوجه تفصيلى

قال الشيخ فى قاطيقورياس لمشكک أن يتشكک فى أنه هل المصارعه فى هذا الباب داخله من حيث إن لا ينصرع أو من حيث يصرع فإن كانت من حيث لا ينصرع يكون المئونه فى دفع الشک خفيفه و يكون هذا الجنس هو تأكد أحد طرفى ما عليه القوه الانفعاليه فى أن ينفعل و أن لا ينفعل لكنه يعرض أن يضيع استعداده من حيث يحرک غيره من الأقسام- إذ لا يصلح أن يوجد فى الأجناس الأخرى أو يصعب و إن كان من حيث يصرع فإن الشبهه الأولى تتأكد و كأنک قد فهمتها و لسنا نعنى بالقوه المصراعيه القوه الأولى المحركه النفسانيه التى هى جوهر لا يقبل الأشد و الأضعف بل هذه ككمال لتلک من جهه مواتاه

الأعضاء نسبتها إليه نسبه شده الذكاء و الفهم إلى النفس الناطقه.

فنقول الآن المصارعه يجب أن يعلم أنها متعلقه بأمور ثلاثه أمر فى البدن و أمر فى القوه المحركه و أمر فى القوه الدراكه أما ما يتعلق فى القوه الدراكه فهى معرفه ما صناعيه بحبل المصارعه كمعرفه صناعه الرقص و الضرب بالعود.

و بالجمله فهو من أصناف المعرفه بكيفيه أفعال تتعلق بالحركه كصناعه البناء و الكتابه و أما ما يتعلق بالقوه المحركه فهو ملكه يحسن بها تصريف العضل على إدراك الغرض فى المصارعه فهاتان إما حالتان إن ضعفتا و إما ملكتان إن قويتا و تمكنتا و ليسا من الأمور البدنيه الصرفه.

و أما الثالث و هو الباقى فهو أمر بدنى يقوى و هو كون الأعضاء بحيث يعسر عطفها و نقلها فهذا من هذا الباب فقد زالت الشبهه و تقرر أن هذا الجنس هو استكمال استعداد أحد طرفى ما عليه القوه بمعنى الجواز حتى يكون شديد الاستعداد لوجود ما إذا وجد كان انفعالا بالفعل كالممراضيه أو شديد الاستعداد لأن لا يوجد فيه و هذا كالمصحاحيه.

و بالجمله فإن هذه القوه إما أن يستكمل آخذه نحو التغير عن الحاله الطبيعيه الملائمه و هو اللاقوه و إما أن لا يتغير عنها و هى القوه الطبيعيه انتهى.

و ربما قيل إن القدره على تلك الأفعال لها اعتبار من حيث إنها قدره و اعتبار من حيث إنها قدره شديده و من حيث إنها فاعله بسهوله فهى من حيث إنها قدره فهى من الحال أو الملكه و من حيث إنها شديده أو فاعله بسهوله فهى من هذا النوع.

فأجيب كما فى الشفاء بأن الذى فيه قوه أن ينصرع أشد ففيه قوه الصرع حاصله لكنها ضعيفه و الذى فيه قوه الصرع أشد ففيه قوه الانصراع حاصله لكنها ضعيفه ففى كل منهما قوه الأمرين حاصله و لكنها فى أحدهما أقوى و فى الآخر أضعف فهذا الاختلاف إما أن يكون فى الماهيه أو فى العوارض فإن كان فى الماهيه وجب أن لا يكون شده القوه خارجه عن ذات القوه فإن الشـى ء لا يختلف باختلاف ما ينضم إليه من الخارج و إذا لم يكن الشده موجودا آخر بل القوه القويه

موجود واحد و هو بماهيته الوحدانيه مخالفه للقوه الضعيفه فإذا كانت تلك الحقيقه داخله فى أحد الجنسين امتنع دخولها فى الجنس الآخر و إن كان الاختلاف بينهما فى العوارض فذلك باطل و مع بطلانه يفيد المقصود.

و أما وجه بطلانه فلأنه يلزم أن يكون قوه واحده باقيه يعرض له الشده لا لقوه أخرى انضافت إليها بل كيفيه غير القوه تقارن القوه فيصير بها أشد تأثيرا و فعاله و هذا محال و أما بيان أنه مع بطلانه يفيد المقصود فلأن القوه القويه إذا كانت من نوع القوه الضعيفه و القوه الضعيفه غير داخله فى هذا القسم من الكيفيه فالقوه القويه غير داخله فإن مثل الشى ء إذ لم يكن تحت جنس لم يكن الشى ء أيضا تحت ذلك الجنس.

و مما يحتج به أيضا على بطلان مذهبهم أن الحراره لها قوه شديده على الإحراق- فلو كانت داخله فى هذا الباب مع دخولها فى الجنس المسمى بالانفعاليات و الانفعالات لزم تقومهما بجنسين و هو محال فثبت بهذا أن القوه الشديده غير داخله فى هذا الجنس

فصل (٣) فى تحقيق أن اللين و الصلابه من أى جنس من أجناس الكيف

قد مرت الإشاره فى قسم الكيفيات اللمسيه إلى أن أحدهما أعنى الصلابه استعداد طبيعى نحو اللاانفعال و الآخر أعنى اللين استعداد طبيعى نحو الانفعال فليس أحدهما بأن يجعل عدما للآخر أولى من العكس فإذن ليس التقابل بينهما تقابل العدم و الملكه- فهما إذن كيفيتان وجوديتان و لكن لأحد أن يقول ذلك الاستعداد الطبيعى يلزمه ثلاثه أشياء أحدهما عدمى و الآخران وجوديان أما العدمى فهو اللاانغمار و أما الوجوديان فأحدهما المقاومه المحسوسه و الثانى بقاء شكله على ما كان عليه و ذلك الاستعداد لا يجوز أن يكون عدميا لأنه عله الأمرين الوجوديين و عله الوجودى

وجودى فذلك الاستعداد أمر وجودى.

و أيضا فالانغمار كما سبق عباره عن حركه فى سطح الجسم مقارنه لحدوث شكل مخصوص فيه و استعداده لقبول الحركه لأنه جسم طبيعى و استعداده لقبول ذلك الشكل لأنه متكمم و إذا كان كونه جسما طبيعيا ذا كميه هو العله لهذه القابليه امتنع أن يكون هناك كيفيه أخرى تفيد هذه القابليه لأن ما ثبت لذات الشى ء لا يكون بعله أخرى و إذا ثبت إن استعداد الانفعال ليس بكيفيه زائده وجب أن يكون الاستعداد نحو اللاانفعال لعله وجوديه أو يستحيل أن يكون سببه نفس الماده التى هى عله للاستعداد و لا أيضا زوال وصف عن الماده إذ ليس الاستعداد للانفعال عله وجوديه حتى يكون زوالها عله الاستعداد للانفعال فاللااستعداد للانفعال أمر وجودى فمن هذه المعانى يغلب على الظن أن التقابل بينهما تقابل العدم و الملكه.

أقول يمكن حل هذا الإشكال بأن تعريف الأشياء الواقعه تحت الأجناس المحصله- قد يكون بأمور عدميه أو نسبيه أو بشى ء يكون تحت جنس آخر و ما نحن فيه أى كون الصلب بحيث لا- ينغمر تعريف لأمر وجودى بصفه عدميه و كون اللين بحيث ينغمر تعريف له بنوع من مقوله أخرى و هى بمقوله أن ينفعل فكون اللين و الصلابه وجوديتين تحت هذا النوع من الكيفيه أعنى القوه و اللاقوه لا ينافى تعريف أحدهما بعدمى و الآخر بوجودى من مقوله أخرى.

و أما قول القائل أن عله قابليه الجسم اللين لقبول الانغمار هى كونه جسما متكمما فممنوع إذ لا نسلم أن مجرد الجسميه الطبيعيه مع المقداريه يكفى لقبول هذا النحو من الحركه على هذا الشكل و هى الانغمار و إن كفيا لقبول مطلق الحركه و مطلق الشكل فإذا لم يكف الجسميه مع الماده الأولى و الكميه للانغمار فلا بد هاهنا من حاله وجوديه أخرى هذا ما سنح لى فى دفع الإشكال.

لكن بقى شى ء آخر و هو أن الاستعداد و اللااستعداد أمور عقليه كالإمكان و الامتناع و الوجوب و نظيرها فهى إما عدميه أو إضافيه و الإعدام ليست تحت مقوله و الإضافات تحت

مقوله الإضافه.

فبقى الكلام فى أمور هى مقتضيه لعدم أو إضافه لكن نعلم بالضروره أنه إذا حصلت الجسميه مع بعض الكيفيات الجسميه كالحراره و البروده و الرطوبه و اليبوسه حصلت مثل هذه الاستعدادات و إن لم يكن كيفيه وجوديه أخرى يسمى الاستعداديه و ليس المخلص عن هذا إلا بأن يقال إن كون الماده بحيث يكون الإمكان الذى فيه نحو القبول أو اللاقبول قريبا من الفعل بسبب كيفيه أو شده كيفيه حصلت فيها حاله غير الإمكان و الجواز العقلى لأن ذلك غير قابل للقرب و البعد و لا الرجحان لأحد الطرفين بخلاف هذا الإمكان و غير نفس الكيفيه و لا داخله فى باقى المقولات

القسم الثالث فى الكيفيات التى توجد فى ذوات الأنفس

اشاره

و هى على الجمله منقسمه إلى الحال إن لم تكن راسخه و إن كانت راسخه سميت بالملكه- قيل الافتراق بينهما افتراق بالعوارض لا بالفصول إذ لا يجب تغايرهما بالذات فإن الأمر النفسانى فى ابتداء تكونه قبل صيرورته مستحكما يسمى حالا فإذا صار هو بعينه مستحكما سمى ملكه فيكون الشخص الواحد قد كان حالا ثم تصير ملكه كما أن الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا.

أقول من أراد أن يعرف فساد هذا القول فينبغى أن ينظر فى أمر الحال و الملكه فى باب العلم فإن الحال هو الصوره الحاصله و هى من الأعراض التى موضوعها النفس.

و أما إذا صار العلم ملكه فلا بد أن يتحد النفس بجوهر عقلى و به يصير جوهرا فعالا لمثل تلك الصور و أمثالها و الفاعل كيف يكون متحد الهويه مع المفعول كيف و هذا الاستحكام كماليه لما كان أولا حالا غير مستحكم و عندهم أن الأشد و الأضعف مختلفان نوعا فهما بأن يختلفا شخصا كان أولى.

و اعلم أنه إذا كان مفهوم الملكه يدخل فيه قوه ما أو قدره ما فحصول الصوره العلميه

الثابته لنفوس الأفلاک و غیرها من الصفات کالقدره و الإراده التی لها و کذا علوم العقول- کما اشتهر عند متأخری الحکماء و قوم ممن قبلهم أنها صور زائده فیها یخرج عن الحال و الملکه لأنها لیست سریعه الزوال و لا بطیئه الزوال و لیست قوه قریبه و لا بعیده بل فعل مجرد لصور حاصله و لیست أیضا داخله فی سائر الکیفیات الاستعدادیه و لا المحسوسه و لا التی فی الکمیات فیشکل الأمر فیها علی قانونهم فی تقسیم الکیف إلی أنواع محصوره فی الأربعه فإذا أرید تعمیم التقسیم بدلت النفسانیه بکمال غیر محسوس- و لا یؤخذ فی حد الملکه القوه و القدره بل هیئه ثابته لا یحسن جنسها أو یؤخذ لها قسم آخر.

فیقال إما حال أو ملکه أو أمر آخر غیرهما لتدخل فیها الإراده الکلیه لنفوس الأفلاک و صورها الثابته العلمیه فیکون کمالا غیر استعدادی یوجب ثابت لا یزول و یکون قسیم الحال و الملکه.

و اعلم أنه یندرج تحت هذا النوع أعنی الحال و الملکه(۱) أنواع کثیره غیر محصوره لکن المذکور منها فی کتب هذا الفن عدد قلیل و أما فی کتب الصوفیه فعد من منازل السائرین و مقامات العارفین مبلغ کثیر کسبعماءه و نحوها فلنذکر من الأنواع التی جرت العاده بذکرها هاهنا کلا فی مقاله إلا العلم فإنه لشرفه و غموض مسائله أفردنا للبحث عن أحکامه و أحواله بابا علی حده و أما سائر الکیفیات کالقوی و الأخلاق فها نذکرها فی فصول

فصل (۱) فی القدره

قد مر تحقیق القدره فی البحث عن معنی القوه من أنها حاله نفسانیه

۱- الفرق بین المنزل و المقام هو الفرق بین الحال و الملکه- \Sٓ أز در دوست تا بکعبه دل\Z عاشقانرا هزار و یک منزل\Z فتأمل، إسماعیل

للحيوان بها يصح أن يصدر عنه الفعل إذا شاء و لا يصدر عنه إذا لم يشأ و ضد ذلک هو العجز و کل منهما قد يختلف بالقياس إلى بعض الأفعال دون بعض إذ ليس معنى القادر مطلقا أن يصح منه صدور کل ما يشاء و إلا لم يصح إطلاق القادر على غير الباری(۱) جل اسمه من الحيوانات و غيرها فرب قادر لم يصح منه إلا صدور بعض قليل من الأشياء و لا صدوره و هذه القدره التی فی الحيوان صفه إمکانيه- متساو نسبتها إلى وجود الفعل و عدمه و صدوره و ترکه لکن إذا ضمنت المشيه أی الإراده(۲) إليها خرجت نسبتها عن صرف الإمکان إلى أحد الجانبين فصار تعلقها بأحد الجانبين إما واجبا إن بلغت الإراده إلى حد الإجماع أو راجحا إن بقی التردد.

و أما القدره التی هی عين المشيه التی هی عين العلم بوجه الخير و النظام الأتم- فهی خارجه عن حدود الإمکان بالغه إلى حد الوجوب کما فی الباری جل ذکره فقدرته ليست من الکيفيات النفسانيه التی إذا قيست إلى ممکن آخر لم يجب وجوده عند وجودها- و لا عدمه عند عدمها لعدم العلاقه السببيه و المسببيه بينها و ليست نسبه قدره الله تعالى إلى الموجودات کلها هذه النسبه أی الإمکان فقط لأنها کلها بقدره الله وجدت و وجبت- فقدرته تامه الفعل لأنها عين العلم و الإراده و قدره الحيوان ناقصه فلو کانت قدره الحيوان عين إدراکه و إرادته لفعل أو ترک لکانت تامه واجبه الفعل عنها فکانت حينئذ فعلا لا قوه و کان الفعل معها واجبا لا ممکنا فقط فقد علمت أن نسبه القدره التی هی فی الحيوان إلى القدره التی معها العلم و الإراده نسبه النقص إلى الکمال و کل ما يوجد

۱- و لا على الباری لأنه کما هو واجب بالذات کذلک واجب من جميع الجهات فينتهی عنه إلا أن تؤخذ بمعنى الإمکان العام و يکون تحققه فی ضمن الباری الوجوب الذاتی و من الممکن فی ضمن الإمکان الذاتی فتدبر، إسماعيل

۲- و الحق أن الإراده لها حقيقه واحده لها درجات متفاوته و مراتب مختلفه و لها بحسب کل درجه و مرتبه معنى يعبر به عنها و على هذا يکون جميع ما قيل فيها من التعريفات صحيحا بوجه- و سيأتی تحقيق ذلک فی فن الربوبيات إن شاء الله فليفهم، إسماعيل

فی الناقص یوجد فی التام إلا ما یرجع إلی القصور و الفتور من الأمور العدمیه و الإمکانیه.

فلهذا یصح إطلاق القدره علی ذات الباری جل اسمه بمعنی أنه إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل و إن کانت المشیه عین قدرته و کذا العلم الأتم الأحکم بمعنی أن وجودا واحدا علم و إراده و قدره و کلها موجوده بوجود وحدانی صمدی و لو کان الشرط فی القدره أن لا- یکون عین الإراده و لا مستلزمه إیاها حتی یلزم أن یوجد زمان کان القدره و لم یکن فیه المشیه لمقدور لا لوجود و لا لعدم أو لا بد أن یکون وقت کانت المشیه غیر المشیه التی لوجود هذا المقدور و لم یکن هناک هذا المعنی العام للقدره بل معنی آخر خارجا بتمامه أو بعضه من المعنی الذی وقع التعریف به للقدره فإن التعریف المشهور شامل للقدره التامه و الناقصه جمیعا و إذا شرط فیها کونها مع عدم الإراده أو إراده العدم لزم کونها ناقصه فإن القدره إذا کملت جهات مؤثریته و مبدئیته وجب أن یقترن بالإراده و وجب أن یوجد معها صدور الأثر بلا تراخ فهذه هی القدره التامه

فصل (۲) فی الإراده

و هی فی الحیوان من الکیفیات النفسانیه و یشبه أن یکون معناها واضحا عند الفعل [العقل] غیر ملتبس بغیرها إلا أنه یعسر التعبیر عنها بما یفید تصورها بالحقیقه و هی تغایر الشهوه کما أن مقابلها و هی الکراهه تغایر النفره و لذا قد یرید الإنسان ما لا یشتهیه کشرب دواء کریهه ینفعه و قد یشتهی ما لا یریده کأکل طعام لذیذ یضره و فسرها المتکلمون بأنها صفه مخصصه لأحد طرفی المقدور و قیل هی فی الحیوان شوق متأکد إلی حصول المراد و قیل إنها مغایره للشوق المتأکد فإن الإراده هی الإجماع و تصمیم العزم إذ قد یشتهی الإنسان ما لا یریده و قد یرید ما لا یشتهیه کما ذکرنا و الفرق بینهما بأن الإراده میل اختیاری و الشوق میل طبیعی.

قیل و لهذا یعاقب الإنسان المکلف بإراده المعاصی و لا یعاقب باشتهائها و

هؤلاء جعلوا مبادى الأفعال الاختياريه التى للحيوان خمسه التصور و اعتقاد النفع أو دفع التضرر و الشوق و الإجماع المسمى بالإراده و القوه المحركه.

و الأولون إنما أسقطوا الإجماع و جعلوه نفس الشوق المتأكد و فى جعل القصد و الإراده من الأفعال الاختياريه نظر إذ لو كان الأمر كذلك لاحتاج إلى قصد آخر و يلزم التسلسل و القول بأن البعض اختيارى دون البعض تحكم لا يساعده الوجدان- بل الظاهر أنه إذا غلب الشوق تحقق الإجماع بالضروره و مبادى الأفعال الاختياريه ينتهى إلى الأمور الاضطراريه التى تصدر من الحيوان بالإيجاب فإن اعتقاد اللذه أو النفع يحصل من غير اختيار فيتبعه الشوق فيطيعه القوه المحركه اضطرارا فهذه أمور مترتبه بالضروره و الاختيار فى الحيوان عباره عن علمه و الشوق التابع له سببا للفعل و قدرته عباره عن ذلك السبب للفعل كالقوه المحركه التى للأعضاء و أما إراده الله فعند الحكماء- هو عباره عن علمه بنظام العالم على الوجه الأتم الأكمل.

فإن هذا العلم من حيث إنه كاف فى وجود النظام الأتم و مرجح لطرف وجودها على عدمها إراده و العلم فينا أيضا إذا تأكد يصير سببا للوجود الخارجى كالماشى على شاهق جدار ضيق العرض إذا غلبه توهم السقوط يصير سببا لسقوطه و من هذا القبيل تأثير بعض النفوس بالهمه و العين الذى علم تأثيره بالتجارب و أخبار المخبر الصادق فلا يستبعد أن يكون العلم الأزلى سببا لوجود الكائنات

فصل (۳) فى حد الخلق و أقسامه

الخلق ملكه يصدر بها عن النفس أفعال بالسهوله من غير تقدم رويه و ليس الخلق عباره عن القدره على الأفعال لأن القدره نسبتها إلى الضدين واحده كما سبق- و ليس أيضا عباره عن نفس الفعل لأنه عباره عن كون النفس بحال يصدر عنها الصناعه- من غير رويه كمن يكتب شيئا و لا يروى فى كتبه حرف حرف أو يضرب بالعود و لا يروى

فى كـل نقره نقره بل ربما يتبلـد فى فعله إذا روى لأن مبـدأ فعله هـذا بعـد أحكام الملكه ليس رويه بل شـى ء نسـبته إلى الرويه كنسـبه الطـبيعه إلى الفكر و الطـبيعه شـى ء مخـالف للرويه و إن لم يكن يخـالف العلم فى كثير من الطبـائع كالطبـائع الفلكيه إذ طبيعتهـا عين العلم و الشـعور بلاـ رويه و الخلق كـأنه شـى ء متوسـط بين الطبيعه و هـذه الإراده الفكريه و كأنه أمر حاصل عقيب تعمـل و اكتسـاب فليس للأفلاك و المبادى خلق بل مبادى أفاعيلها كلها طبيعه أو عقل و ليس الخلق أيضا يلزمه المبـدئيه للفعل بـل كونه بحيث إذا أريـد الفعل يصـدر بلا صـعوبه و رويه و كـذلك ملكه العلم للعالم ليس أن يحضـر المعلومات بل أن يكون مقتدرا على إحضار معلوماته من غير رويه.

و اعلم أن كل حال و ملكه فهو صـفه وجوديه لا محاله و كل صـفه وجوديه فهى من حيث إنها صفه وجوديه كمال سواء سميت فضـيله فى العرف أو الاصطلاح أو الشرع أو رذيله لكن بعض تلك الصفات مما يوجب زوال كمالات أخرى مخصوصه بنفوس شريفه و بعضها ليست كذلك بل يزيد بها تلك النفوس شرفا و بهاء فهذه هى الفضائل للقوه العاقله التى للإنسان و أضدادها هى الرذائل لها و ما من رذيله للنفوس الإنسانيه كالشره و الفجور و التهور و الجربزه إلا و هى فضيله لبعض النفوس السافله فإن إفراط الشهوه كمال للبهائم رذيله للإنسان لمكان نفسه الناطقه.

و اعلم أن الحكمه بمعنى إدراك الكليات و العقليات الثابته الوجود كمال للإنسان بما هو إنسان كلما زاد كان أفضل.

و أما غيرها من الملكات فلها طرفا إفراط و تفريط و متوسط بينهما و الفضيله فى المتوسط لا فى الطرفين.

أمـا الإـفراط فلأن حصولها ضار لغيرها أعنى ملكه العلم الـذى هو أصل الفضائل- و أما تفريطها فلأن عـدمها بالكليه أو نقصانها المفرط يوجب فقد ما يتوقف عليها من تحصيل الخير الباقى و هو الكمال العقلى.

و اعلم أن رءوس الفضائل النفسانيه و الأخلاق الإنسانيه التى هى مبادى الأعمال

الحسنه ثلاثه الشجاعه و العفه و الحكمه و مجموعها العداله و هذه الحكمه غير الحكمه بالمعنى الأول التى إفراطها أفضل و لكل واحد من هذه الثلاث طرفان هما رذيلتان.

أما الشجاعه فهى الخلق الذى يصدر عنه الأفعال المتوسطه بين أفعال التهور و الجبن- و هذان الطرفان رذيلتان.

و أما العفه فهى الخلق الذى يصدر عنه الأفعال المتوسطه بين أفعال الفجور و الخمود و هذان الطرفان رذيلتان.

و أما الحكمه فهى الخلق الذى يصدر عنه الأفعال المتوسطه بين أفعال الجربزه و الغباوه و هذان الطرفان رذيلتان و اشتبه على بعض الناس و ظن أن الحكمه العمليه المذكوره هاهنا هى بعينها ما هو قسيم الحكمه النظريه حيث يقال إن الحكمه إما نظريه و إما عمليه و ذلك الظن فاسد كما أشرنا إليه فإن هذه الحكمه العمليه خلق نفسانى يصدر منه الأفعال المتوسط بين أفعال الجربزه و الغباوه.

و أما إذا قالوا الحكمه منها ما هو نظرى و منها ما هو عملى لم يريدوا به الخلق لأن ذلك ليس جزأ من الفلسفه بل التى هى إحدى الفلسفتين أرادوا بها معرفه الإنسان بالملكات الخلقيه أنها كم هى و ما هى و ما الفاضل منها و ما الردى منها و معرفه كيفيه تحصيلها و اكتسابها للنفس أو إزالتها و إخراجها عن النفس و معرفه السياسات المنزليه و المدنيه- و بالجمله معرفه الأمور التى لنا مدخليه فى إدخالها فى الوجود و إخراجها عن الوجود بوجه و هذه المعرفه ليست غريزيه بل متى حصلنا كانت حاصله لنا من حيث هى معرفه و إن لم نفعل فعلا- و لم نتخلق بخلق فلا- يكون أفعال الحكمه العمليه الأخرى موجوده لنا من حيث هى معرفه.

و بالجمله إن الحكمه العمليه قد يراد بها نفس الخلق و قد يراد بها العلم بالخلق- و قد يراد بها الأفعال الصادره عن الخلق فالحكمه العمليه التى جعلت قسيمه للحكمه العلميه النظريه هى العلم بالخلق مطلقا و ما يصدر منه و إفراطه أيضا فضيله كما مر

و الحكمه العمليه التى جعلت إحدى الفضائل الثلاث هى نفس الخلق المخصوص المباين لسائر الأخلاق و إفراطه كتفريطه رذيله.

فظهر الفرق بين البابين و إذا عرفت ذلک فمجموع الأخلاق الثلاثه المتوسطه- بل هيئه اجتماعها عداله و مقابله الجور فى أى جانب كان من الأطراف و هى المعبر عنها بالصراط المستقيم الواقع على متن الجحيم أو ما يوجب استحقاق عذاب الجحيم

فصل (۴) فى حقيقه الألم و اللذه

الموجود من كلام الحكماء فى تعريف اللذه و الألم هو إدراک الملائم و إدراک المنافى.

و زعم بعض الأطباء كمحمد بن زكرياء الرازى أن اللذه عباره عن الخروج عن الحال الغير الطبيعيه و الألم عباره عن الخروج عن الحاله الطبيعيه فعلى هذا لم يكن لشى ء من اللذات و الآلام وجود دائمى و التجربه أيضا يقوى هذا الظن فإنا نشاهد أن جميع ما يعد من أقسام ما يقع به اللذه فى هذا العالم إنما غايه اللذه بها عند أوائل حدوثها و إذا استقرت زالت اللذه(۱) فكم من صاحب ثروه أو جاه أو مشتهى لطيف لا يكون لذته كلذه فقير بشى ء نزر حقير منها لا يعد فى الحساب معها لحقارته و كذلک قياس الآلام فإن أكثر الآلام بل كلها إذا دامت و لم يتجدد شى ء منها لم يكن بها تألم لصاحبها كما نشاهد من كثير من الممنوين بالجراحات و المصائب و الأمراض أفراح فى كثير من أوقات اتصافهم بها فلا بد لحل

۱- مع أن إدراكها حاصل موجود فلو كانت اللذه عباره عن إدراک الملائم لما زالت اللذه عند الاستقرار و أما إذا كانت عباره عن الخروج عن الحال الغير الطبيعى فعند الاستقرار زال الخروج فلهذا زالت اللذه، إسماعيل ره

هذا الإشكال.

فنقول إما سبب هذا الظن فذلك من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات- و ذلك لأن اللذه لا تحصل إلا بإدراك فهذه اللذات الحسيه لا تتم إلا بإدراكات حسيه- و الإدراك الحسی سيما اللمسی منه لا يكون إلا بانفعال الآله عن ورود الضد و إذا استقرت الكيفيه الوارده لم يحصل انفعال فلم يحصل شعور فلا تحصل لذه لمسيه و غيرها- إلا عند تبدل الحال الغير الطبيعی فلأجل ذلك ظن أن اللذه نفسها هی ذلك الانفعال- و أما بيان بطلان هذا الظن فلأن الإنسان قد يستلذ من النظر إلى الصور الحسنه- التی لم يكن عالما بوجودها مشتاقا إليها سابقا حتی يقال بأن النظر إليها يدفع ضرر الاشتياق و ألم الفراق و كذلك ربما يدرك مسأله علميه من غير طلب و شوق إليها و لا تعب فكری فی تحصيلها كما فی عقيب انحلال الشبهات المشكله التی قد تعب فی حلها حتی يقال بأن الاستلذاذ لها لأجل زوال أذی الانزعاج الفكری و كذلك إذا أعطی له مال عظيم أو منصب جليل لم يكن متوقعا له و لا طالبا لحصوله حتی يقال بأن حصول هذه الأمور يدفع ألم الطلب و الشوق مع أن كل هذه الأمور لذيذه فبطل هذا المذهب.

قال الشيخ فی رساله فی الأدويه القلبيه الفرح لذه ما و كل لذه هی إدراك لحصول الكمال الخاص بالقوه المدركه مثل الإحساس بالحلو للحاسه الذوقيه و بالعرف الطيب للحاسه الشميه و الشعور بالانتقام للقوه الغضبيه و الشعور(۱) بالمتوقع النافع- و هو الأمل للقوه الظانه أو المتوهمه و كل كمال فهو أمر طبيعی و ينعكس و كل شعور بأمر طبيعی للقوه فهو التذاذها له و ربما يتفق فی بعض القوی أن لا يلتذ إلا عند مفارقه الحاله الغير الطبيعيه كان الثبات علی الحاله الطبيعيه لا يكون لذيذا و إنما وقع هذا السهو بسبب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات و قد عرف فی كتاب سوفسطيقا أن هذا أحد المغالطات.

۱- لما كان الشعور بأمر طبيعی مساويا للذه انعكست الموجبه الكليه أعنی قولنا كل لذه هی إدراك لحصول الكمال الخاص بالقوه المدركه لنفسها أعنی قولنا و كل شعور بأمر طبيعی للقوه فهو التذاذها له فلا تغفل، إسماعيل ره

أما بيان هذا فى مسألتنا هذه فهو أن من المدركات ما لا يدرك إلا عند الاستحاله- و هو مثل الملموسات فإن الكيفيه إنما تحس بها ما دام العضو اللامس مضادا لها فى الكيفيه و ينفعل عنها فإذا انفعل و استقر صارت الكيفيه مزاج العضو فلم يحس به إذ كل حس فهو باستحاله ما و الشى ء لا يستحيل عن نفسه و لهذا لا يتأذى صاحب الدق بالحراره الشديده التى هى أشد من حراره الحمى المحرقه و يتأذى صاحب الحمى المحرقه بما هو دون ذلك و ذلك لأن حراره الدق متمكنه من الأعضاء كالمزاج لها و مزاج الأعضاء يخالفها و حراره الحمى المحرقه طاريه عليها و الأطباء يخصون ما يجرى مجرى الدق- باسم سوء المزاج المستوى و ما يجرى مجرى المحرقه باسم سوء المزاج المختلف- و قد تبين أن السبب فى عدم الالتذاذ بما يستقر من الكمالات الحسيه هو عدم الإدراك- و سبب اللذه عند ابتداء الخروج إلى الحاله الطبيعيه هو حصول الإدراك و لما عرض أن كان حصول الإدراك مع الخروج من الحاله الغير الطبيعيه عرض أن كان اللذه مع الخروج عنها فظن أن ذلك سببها و ليس الأمر كذلك بل السبب حصول الكمال فهذا هو سبب اللذه انتهى.

و ذكر فى القانون أن الوجع الإحساس بالمنافى.

و قال فى الفصل الأخير من المقاله الثامنه من إلهيات الشفاء أن اللذه ليست إلا إدراك الملائم من جهه ما هو ملائم.

و قال فى فصل المعاد من المقاله التاسعه إن القوى تشترك فى أن شعورها بموافقها و ملائمها هو الخير و اللذه الخاصه بها و موافق كل واحد منها بالذات و الحقيقه- هو حصول الكمال الذى هو بالقياس إليه كمال بالفعل قال فخر المناظرين اللذه و الألم حقيقتان غنيتان عن التعريف.

إذ كما أن التصديقات المكتسبه يجب أن تنتهى إلى تصديق غنى عن البرهان- و كذلك التصورات المكتسبه يجب انتهاؤها إلى تصورات غنيه عن التعريف و كما أن القضايا الحسيه لا يحتاج صحتها إلى البرهان كعلم الإنسان بألمه و لذته فتصور هذه

الأمور المتقدمه على التصديق بها أولى بأن يكون غنيا عن التعريف بل هاهنا بحث لا بد منه و هو أن معرفه الحال التى نجدها من النفس التى سميناها باللذه أ هى نفس إدراك الملائم أو أمر مغاير لذلك الإدراك و بتقدير كونه مغايرا لذلك الإدراك أ هو معلول له- أو لشى ء آخر و إن لم يوجد إلا مع ذلك الإدراك.

فهذه أمور لا بد من البحث عنها و إلى الآن لم يتضح عندى شى ء من هذه الأقسام بالبرهان و لكن الأقرب أن الألم ليس هو نفس إدراك المنافى لأن التجارب الطبيه شهدت بأن سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع أنه محسوس و لو كان الأمر الغير الطبيعى هو نفس الألم لاستحال أن يوجد مع عدم الألم و به ثبت أيضا أن إدراك المنافى وحده لا يكفى فى اقتضاء الألم انتهى أقول دعواه أولا بأن اللذه و الألم و العلم أمور غنيه عن التعريف كما أن علمنا بأن لنا لذه أو ألما غنى عن البرهان بل هما أولى بالغناء عن التعريف من القضيه الحسيه بالغناء عن البرهان ينافى اعترافه ثانيا بالجهل بامتياز كل منهما عن العلم بالمنافى و الملائم أو اتحادهما مع ذلك العلم.

ثم استدلاله ثالثا على أن الألم ليس نفس الإدراك بالمنافى و لا مستلزما له أيضا- فهذا عجيب من مثله فى الفضل و البراعه.

و أما البرهان على أن اللذه هى عين الإدراك بوجود الكمال و كذا الألم عين الإدراك بما يضاد الكمال ففى غايه الوضوح و الإناره بعد تحقيق الإدراك و الوجود و الكمال أما الوجود فليس الأمر فيه كما توهمه هو و من فى طبقته و أتباعه من المتأخرين- من أنه أمر عقلى انتزاعى كالشيئيه و الممكنيه و أمثالهما بل هو أمر عينى حقيقى يطرد به العدم فهو نفس هويه الشى ء و به يتشخص كل ذى ماهيه و الوجود مختلف فى الأشياء ذوات الماهيات لأن وجود الإنسان مثلا غير وجود الفرس و وجود السماء غير وجود الأرض و الوجود بهذا المعنى كما أنه متفاوت فى أنواع الماهيات كذلك مما يشتد و يضعف و يكمل و ينقص و وجود كل شى ء هو خير له و كمال ذلك الوجود كمال الخير له و زوال

ذلك الوجود منه شر له و وبال و زوال كماله أيضا شر دون ذلك الشر سواء أدرك وجوده أو كمال وجوده أو لم يدرك أو أدرك عدمه أو عدم كماله أو لم يدرك كما فى الجمادات و غيرها فإن الوجود أو الكمال شى ء و إدراك ذلك الوجود أو الكمال شى ء آخر.

و أما العلم و الإدراك مطلقا فليس كما زعمه هذا التحرير عباره عن إضافه محضه بين العالم و معلومه من غير حاجه إلى وجود صوره و إلا فلم يكن منقسما إلى التصور و التصديق و لا أيضا متعلقا بالمعدوم حين عدمه و لا أيضا حصل علم الشى ء بنفسه إذ لا إضافه بين الشى ء و المعدوم و لا بينه و بين نفسه بل المراد بالعلم هو نفس الصوره الموجوده المجرده عن الماده ضربا من التجرد للذات المجرده أيضا ضربا من التجرد من حيث تجرده و مراتب التجريد متفاوته فللمحسوسه عن أصل الماده و للمتخيله عنها و عن الوضع و للمعقوله عنهما و عن المقدار أيضا.

و هذه الصوره مماثله للمعلوم و هى قد تكون مماثله للعالم كعلم الإنسان بذاته إذا كان بصوره زائده عليها و قد يكون عينه كوجود الصوره المجرده القائمه بذاتها فإن تلك الصوره علم و معلوم و عالم أيضا لصدق مفهوماتها الثلاثه عليها و قد يكون مماثلا لبعض قوى العالم كعلم الإنسان بالمحسوسات الملائمه لحواسها كالألوان الملمعه و الأصوات الطيبه و الروائح البهيه و المطاعم الشهيه و الملابس الناعمه- و قد يكون الصوره مضاده للعالم أو لبعض قواه فالأول كشعور الإنسان بصوره جهله و حمقه و رذائله.

و أما الثانى فكإحساسه بالألوان الكدره المظلمه و الأصوات الكريهه و الروائح المنتنه و المذوقات المره العفصه و الملابس الخشنه.

فإذا تقررت هذه المعانى فعلم أن الوجود فى نفسه خير و بهاء كما أن العدم فى نفسه شر على ما حكم به الفطره و إذا حصل الوجود لشى ء كان خيرا و بهاء لذلك الشى ء و العلم عباره عن ضرب من وجود شى ء لشى ء فيكون أيضا كمالا له إلا أن يكون مضرا و مضادا لكمال آخر له فإن وجود الحراره لو أمكن اجتماعه مع البروده و حصوله لها

لكان كمالا لها لكن لما كان وجودها للبروده يوجب زوال وجودها الـذاتى الـذى كان لها فيكون عائدا إليها بالعدم لذاتها و كل صفه يكون وجودهـا لشـى ء مسـتلزما لعـدم ذات ذلـك الشـى ء لم يكن كمالا له بل شـر و آفه لكن لا بما هو وجود بل بما هو معدم لوجوده فالشر بالذات هو العدم.

فكـل علم بمـا هو غير مضـاد لوجود العـالم به فهو خير له و ذلك الخير لا محاله لـذه- لما مر أن الوجود خير سواء أدرک أو لم يـدرک لكن متى كان ذلك الخير نفس الإدراک- كان إدراكا هو محض الخير كان لـذه و بهجه إذ كل أحد يعلم أنه إذا كان لشـى ء كمال و قوه كما يتصور فى حقه من الوجود و كان مـدركا لـذلك الكمال الشديـد بلا آفه كان ملتـذا و متى لم يكن له شعور بذلك الكمال لم يكن له لذه فاللذه إذن عين الشعور بالكمال.

و قولنـا و متى لم يكن له شـعور بكمـاله لم يكن له لـذه ليس غرضـنا إثبـات هـذا الحكم بالـدوران بل نـدعى بعـد ما قـدمنا من المقـدمات أن الوجود خير و إدراک حصول الخير للمـدرک خير آخر لـذلك المـدرک و كـل إدراک يكون ذلـک الإدراک بعينه خيرا و بهاء للمدرک أو لبعض قواه و أجزائه فهو عين اللذه و البهجه له لذاته أو لأجل بعض قواه و لذلک إذا حصل للشـى ء أمر وجودى يؤدى إلى زواله أو زوال شـى ء من كمـاله أو كمـال قواه و كان ذلک الأمر صوره إدراكيه له فإدراكه عين وجود ذلک المزيل المضاد و كل وجود مزيل مضاد لشـى ء إذا حصل كان ضارا له و الإدراک الضار بالشـى ء ألم له لا محاله و لو لم يكن ذلـک الضـار إدراكا لم يكن بعينه ألما كما إذا فرق بين أجزاء جسم و زالت وحـدته الاتصاليه كان ذلک شـرا و خيرا له و ليس بألم.

و أمـا إذا وقع تفرق اتصـال فى العضو اللامـس و حصـلت فى الحس صورته كانت صوره التفرق منافيه لصوره الكمال الـذى هو الاتصال و كانت تلك الصوره الإدراكيه عين التفرق كانت بعينها شرا و ألما.

و اعلم أن صوره التفرق غير نفس التفرق بوجه و عينه بوجه إذ لو كانت نفس التفرق

لم يكن ألما إذ لا ألم للهيولى و لا للعدم و لو لم يكن صوره مساويه له فى المعنى(۱) لم يكن منافيا للاتصال الذى هو الكمال و لا أيضا علما بل معلوما و المعلوم الخارج عن المدرك لا يكون ألما له و لا لذه لأن ما خرج عن الشى ء ليس كمالا له و لا ضد كمال له.

و بالجمله فاللذه كمال خاص بالمدرك بما هو إدراك لذلك الكمال و الألم ضد كمال خاص بالمدرك بما هو إدراك لذلك الضد.

فثبت بالبرهان أن اللذه نفس الإدراك بالملائم و الألم نفس الإدراك بالمنافى.

و أما استدلاله على أن الألم غير الإدراك بالمنافى بأن سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع أنه مناف.

فجوابه بعد تسليم أنه غير مؤلم أنا لا نسلم أن إدراكه حاصل لما هو مناف له- فإن الألم إدراك المنافى لذلك المدرك لا لغيره ففى الإنسان قوى متعدده ربما كان منافى بعضها مدركا للآخر من غير أن يكون منافيا له و مدرك بعضها منافيا للآخر من غير أن يكون مدركا له فلم يحصل فيه ألم و لأن سوء المزاج البارد مما يوجب زوال الحس اللمسى و إذا لم يكن حس لم يكن ألم له و إن كان مدركا لحس آخر مما لم يكن منافيا له كالتخيل أو التعقل فإن تخيل سوء المزاج و تعقله ليس مولما للخيال و العقل بل إنما المؤلم هو الإدراك الذى لحامل ذلك المزاج اعنى القوه اللمسيه التى له إن كانت موجوده غير متبلده و لا متخدره كما فى نحو الفالج و غيره فصاحب الفالج ليس متألما ذا وجع لعدم الحس اللمسى الذى له هذه الآفه.

و بما ذكرنا ظهر اندفاع إشكال آخر و هو أن المريض قد يلتذ بالحلاوه و هى مما لا يلائمه بل يمرضه و يتنفر عن الأدويه و هى مما يلائمه و ينفعه فدل على أن اللذه

۱- بأن يكون إما غيرا له من كل وجه و إما عينا له من كل وجه فعلى الأول لا يكون مساويا للاتصال الذى هو الكمال فلا يكون ألما و على الثانى لا يكون علما بل معلوما خارجا عن المدرك فلا يكون ألما أيضا فتدبر، إسماعيل ره

غير إدراك الملائم و الألم غير إدراك المنافى.

و وجه الدفع أن الحلو ملائم لقوته الذوقيه و ليس آفه لها بالفعل بل قوه و كمالا لها و كذا الأدويه البشعه ليست ملائمه و لا نافعه للقوه الذوقيه و إنما عدم ملائمه الحلو و وجود ملائمه البشع لأن ذلك يوجب زياده الخلط الردى المنافى لمزاج البدن و هذا يوجب دفع ذلك الخلط الردى فيعود ذلك وبالا و هذا نفعا لا لأجل إدراكيهما و لو فرض الإدراك للحلو حاصلا و لم يعرض أمر آخر كان خيرا محضا و لذه.

و لو أدرك البشاعه و المراره و لم يعرض أمر آخر كان شرا محضا و ألما و الأمر العارض هو الذى يخرج الدواء خلطا موذيا أو يحيله إلى خلط جيد يتغذى به أو يقوى البدن فلهذين الأمرين يحصل الضرر و الانتفاع لا بمجرد الإدراكين الأولين

فصل (۵) فى إبطال القول بأن المؤلم الموجع فى الجميع هو تفرق الاتصال

قال إمام الأطباء جالينوس إن السبب الذاتى للوجع و هو الألم الحسى

هو تفرق الاتصال فإن الحار إنما يوجع لأنه تفرق الاتصال و البارد إنما يوجع أيضا إذ يلزمه تفرق الاتصال لخلاف جانب الجمع و التكثيف و الأسود فى المبصرات يؤلم لشده جمعه و الأبيض لشده تفريقه و المر و الحامض يؤلم لفرط تفريقه و العفص لفرط تقبيضه فيتبعه تفرق الاتصال و كذا الأصوات القويه يؤلم بالتفرقه بعنف من الحركه الهوائيه عند ملاصقته للصماخ.

و بالجمله فالأطباء اتفقوا على أن تفرق الاتصال سبب ذاتى للوجع.

أقول لا شك أن لفظه اللذه و الألم عند العامه لا يطلقان إلا للحسى فقط بناء على عدم تفطنهم بنحو آخر من الوجود و لا شبهه فى أن موضوع كل حس جسم لطيف- متفاوت فى اللطافه له صوره اتصاليه و له أيضا كيفيه مزاجيه اعتداليه فسبب الألم إما زوال اتصاله بورود الانفصال أو زوال مزاجه بورود ضد المزاج.

فلهـذا وقع الاختلاف بينهم فجالينوس و أكثر الأطباء على أن السـبب الـذاتى هو تفرق الاتصال و سوء المزاج المختلف(۱) سبب بالعرض و غيرهم كجماعه من المتأخرين- منهم الإمام الرازى على العكس و الشـيخ على أن كلا منهما يصـلح سـببا بالذات كما يكون بالعرض و على كل منها احتجاجات و اسـتدلالات أعرضـنا عن ذكرها مخافه التطويل الممل و تفاصيلها موجوده فى شرح العلامه الشيرازى للقانون.

و استدل فى المباحث المشرقيه على بطلان مذهب الأطباء بوجوه

الأول أن تفرق الاتصال يرادف الانفصال

و هو عدمى فلا يصلح عله للوجع لأنه وجودى.

الثانى أنه لو كان سببا للوجع لكان الإنسان دائم الوجع

لأنه دائما فى تفرق الاتصال بواسـطه الاغتـذاء و التحلل لأن الاغتـذاء و النمو إنما يكونان بنفوذ الغـذاء فى الأعضاء و التحلل إنما يكون بانفصال شى ء من الأعضاء.

لا يقال هذا التفرق لكونه فى غايه الصغر لا يؤلم إذ لا يحس بألمه سيما و قد صار مألوفا بدوامه.

لأنـا نقول كل تفرق و إن كان صـغيرا لكن جملتها كثيره جـدا لأن التغـذى و النمو شـى ء غير مختص بجزء دون جزء و إذا كان كـذلك فلو كـان تفرق أجزاء البـدن غير مؤلم لكـان كـل تفرق كقطع العضو كـذلك لأـن حكم الأمثال واحـد و لمـا لم يكن كذلك علمنا أن التفرق غير مؤلم لذاته بل إذا كان معه سوء مزاج.

الثالث أن التفرق لو كان سببا بالذات لما وقع الأثر متأخرا عنه بحسب الزمان و اللازم باطل

لأن قطع العضو متى حصل بآله فى غايه الحده و بأسرع زمان لا يحس بالألم إلا بعد لحظه ربما يحصل فيها سوء المزاج.

۱- يعنى أنه قـد يكون سوء المزاج المختلف سـببا بالذات للألم و حينئذ يكون تفرق الاتصال اللازم له سـببا للألم بالعرض و قد يكون على عكس ذلك و أما سوء المزاج المستوى فقد مر أنه غير مؤلم أصلا لا بالذات و لا بالعرض لعدم الإحساس به فتذكر، إسماعيل ره

الرابع أن تفرق الاتصال لو كان مولما لكان الجراحه العظیمه أشد إیلاما من لسعه العقرب

لکون التفرق فی الجراحه أکثر.

و الجواب

أما عن الأول فبأن الانفصال و نظائره من الأمور التی تحدث- فی المواد القابله عقیب استعداداتها بأسباب و شرائط لیست أعداما صرفه لا حظ لها من الوجود- بل لها قسط من الوجود و لماهیاتها تحصل فی الخارج کسائر الماهیات الضعیفه الوجود و وجودها عباره عن کون موضوعاتها بحیث ینتزع منها عنواناتها و مفهوماتها السلبیه- من جهه اقتران تلک الموضوعات بنقائص و قصورات و استصحابها إیاها لا لذواتها فهی من العوارض لا من الذاتیات فهی بأنفسها من الشرور(۱) بالذات و کذا العلم بها- لأن کل علم متحد مع المعلوم به و لأجل ذلک صح عد الألم من الشرور بالذات.

و من هاهنا یندفع الشبهه التی أوردها بعض المتأخرین علی الحکماء- حیث حکموا بأن الشرور بالذات هی الأعدام لا غیر مع أنا نعلم بالضروره أن الألم و هو إدراک المنافی شر بالذات و الإدراک أمر وجودی و ذلک لأن الإدراک للشی ء هو بعینه وجود ذلک الشی ء إن ذهنا فذهنا و إن خارجا فخارجا فکما أن وجود الإنسان هو عین معنی الإنسان فی الخارج و کذلک وجودات الأعدام فی الخارج کالتفرق و العمی و الصمم و الجهل هی نفس تلک الأعدام فکذا إدراکات تلک الأعدام اعنی حضورها للقوه المدرکه فهذا الحضور و الإدراک من أفراد العدم بالذات- و لهذا یکون الألم شرابا لذات و إن کان من أفراد الوجود.

و الحاصل أن حقیقه الوجود فی هذه الأمور العدمیه التی هی أعدام الملکات هی بعینها حیثیه العدم فی الخارج کسائر الوجودات مع ماهیاتها فی الخارج و کذا حکم شریه الآلام التی هی بعینها حضورها للمشاعر و خیریتها فی کونهما متحدتین بالذات- متغایرتین بحسب المفهوم کالماهیه و الوجود فافهم ذلک و اغتنم به فإنه کسائر نظائره

۱- الموجوده فإن شر الشی ء یوصف بالوجود له و بالعدم عنه إن کان فی نفسه عدما فلا یلزم من کونها شرا بالذات أن لا یکون موجوده فافهم، إسماعیل ره

لا يوجـد فى غير هـذا الكتاب و ربما يجاب عما ذكره بأن الانفصال و كذا التفرق له معنيان عدمى هو زوال الاتصال- و وجودى هو حدوث كثره الاتصالات و المتصلات و هذا هو المؤلم دون ذلك العدم.

أو نقول المراد من التفرق حركه بعض الأـجزاء عن بعض و هو غير مرادف للانفصـال الـذى هو بمعنى عـدم الاتصـال و لو سـلم ذلك فيلزمه لا محاله كون هيئه العضو فاقـده كماله اللائق به و أمكن إدراكه من هـذه الجهه فيكون موجبا بذاته بمعنى أنه ليس بتوسـط سوء المزاج و إن كـان بتوسـط ما يلزمه من خروج الهيئه العضويه عن كمالها و لو سـلم فالمراد بالسـبب هاهنا المعـد أى الفاعـل لإعـداد العضو لقبول الوجع لا المؤثر الموجـد و لا امتناع فى كون التفرق العـدمى بحيث متى حصل اقتضـى الألم كسوء المزاج و هذا أجوبه جدليه.

و التحقيق مـا ذكرنـاه أولاـ و أمـا عن الثـانى و الثالث فبأنا لا نعنى بكون تفرق الاتصال مؤلما أن نفسه مؤلم أو هو تمام عله الألم بحيث لا يتخلف عنه الوجع بل نعنى أن الصوره الحسـيه من التفرق إن كانت فى عضو حساس مع التفات النفس إليه و الشعور به من غير أن يصـير تلك الصوره مسـتمره مألوفه لما مر من أن الوجود بما هو وجود مألوف مطبوع- و كون التفرق أليما بشرط أن يـدرك من جهه كونه منافيا لكيفيه العضو أو اتصاله فهو مؤلم بالـذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج بل من جهه ما يلزمه من فقـدان هيئه العضو أو مادته كماله اللائق به و حينئـذ يجوز أن لا يكون للتفرق الواقع فى الاغتـذاء- و التحلل صوره مـدركيه للحس أو يكون قدر ما يدركه من الصوره مألوفا لا يضـر و لا يؤلم- أو يكون إدراكه لا من جهه كونه منافيا و تفرقا بل من جهه كونه نافعا للبدن بتبقيه الصحه و القوه و تنقيه البدن عن الفضول.

و ما ذكره من لزوم اسـتواء التفرقات فى الأحكام ظاهر الاندفاع كيف و التفرق الغذائى طبيعى دائم فى أجزاء صـغيره يترتب عليه للبدن مصالح كثيره و قطع العضو ليس كذلك على أن التحقيق عندنا أن التغذيه و التنميه ليستا مستلزمتين لمداخله

أجزاء الغذاء بين أجزاء المغتذى و النامى كما سيجى ء فى مباحث إثبات القوى النفسانيه فى علم النفس.

و أقول أيضا إن الإنسان لم يكن له نحو من الوجود من بدو خلقته إلى هذا الحد الذى بلغ إليه عمره إلا هذا الوجود التحليلى فيمكن أن يكون دائم الألم لكن لما لم يدرك نحوا آخر من الوجود الذى ليس فيه هذا النحو من التفرق ظن أن لا- ألم له و لذلك لو فرض إنسان قد أدرك ما لأهل النشأه الباقيه من الوجود الذى لا يشوبه هذه الأعدام و التفرقات ثم كلف بالبقاء فى هذا العالم لمات وجعا و تألما.

و بالجمله هذا التفرق الحاصل بالتحلل كالحركه الجوهريه التى أثبتناها للطبائع التى نحو وجودها وجود تبدلى حدوثه فى كل آن يوجب زوال الحادث فى الآن السابق و مع ذلک لا يقع الإحساس بألم التفرقه فى هذا الوجود لما بينا من أن القوه الدراكه وجودها هذا الوجود و وجود الشى ء غير مؤلم له كما أن سوء المزاج لأحد ربما يكون مثل المزاج الصحيح لغيره فكان مؤلما لهذا ملذا لذاك و أما الذى ذكر من عدم تألم مقطوع العضو دفعه إلا بعد لحظه فهذا لا يقتضى عدم كون صوره القطع مؤلمه فإن القطع إن كان مع شعور به و التفات إليه كان مؤلما البته و إن كان مع عدم الشعور و الالتفات فلا يدل على ما ادعاه أ لا ترى أن من صرف فكره إلى أمر أهم شريف كالخائض فى مسأله علميه أو إلى أمر خسيس أيضا كاللعب بالشطرنج أو متوسط كالابتلاء بوجع أقوى أو الوقوع فى معركه أو الاهتمام بمهم دنيوى ربما لا يدرک ألم الجوع و العطش و كثير من الموذيات و كذا حكم المستلذات.

و أما الجواب عن الرابع فبأن ذلک إنما يلزم لو كان ألم لسع العقرب أيضا لتفرق الاتصال فقط و هو ليس بلازم لجواز أن يكون لما يحصل بواسطه الكيفيه السميه من سوء مزاج مختلف يكون أقوى تأثيرا من الجراحه العظيمه.

و ما ذكره إنما يرد نقضا على من لم يجعل التأثير إلا لتفرق الاتصال دون سوء المزاج كما اشتهر من جالينوس و أتباعه على أنه يمكن الجواب من قبلهم بأن

سبب الإيلام الشديد فى السموم ربما كان لأجل تقطيعات كثيره فى العضو مع وجود القوه الحسيه و أما قطع العضو ففيه تفريق واحد و مع ذلك لم يبق القوه اللمسيه- التى للعضو المفصول بل للباقى كان المحل الباقى الذى وصل أثر القطع إليه أو قبل ذلك القطع أقل قدرا من العضو الذى سرى فيه أثر التفرق الحاصل من ذلك السم.

و اعلم أن لكل من هذه المذاهب وجه صحيح- أما الذى ذكره الأطباء فيمكن تصحيحه بأن المؤلم ليس نفس تفرق الاتصال بل صورته الحادثه لأن هذه الموجودات جسمانيه الوجود و الوجود كما مر عين الوحده فوجودها يتقوم بوحده الاتصال و التفرق ضده و ضد الوجود سبب ذاتى للألم لأن إدراكه كما مر هو الألم.

و أما مذهب مخالفيهم و هو أن المؤلم هو سوء المزاج فلأن نسبه الكيفيه المزاجيه إلى الوحده الاتصاليه كنسبه الصوره إلى الماده و الشى ء شى ء بصورته لا بمادته فالحيوان حيوان بصوره مزاجه لا بماده جسده إلا بالعرض حتى لو أمكن صوره الكيفيه المزاجيه الحيوانيه بلا ماده لكان حيوانا فضد كل حيوان بما هو ذلك الحيوان من حيث الصوره مزاج آخر يخالف مزاجه و من حيث الماده اتصال آخر يخالف اتصاله و جانب الصوره هو الأصل فالمضاد المؤلم بالذات له هو سوء المزاج المختلف له لا تفرق اتصاله.

و أما مذهب الشيخ و من تبعه و هو الأصح الأحق فلأن التركيب بين الماده و الصوره اتحادى فصلاح كل منهما صلاح الآخر و فساده فساده

فصل (۶) فى أن المؤلم أى نوع من سوء المزاج

اشاره

اشترط الشيخ فى سوء المزاج المؤلم أن يكون حارا أو باردا لا رطبا و يابسا

و أن يكون مختلفا لا متفقا.

أما الأول فلأن الرطوبه و اليبوسه من الكيفيات الانفعاليه

دون الفعليه و أورد عليه بأنه إن أريد أنهما ليستا فاعلتين و المؤلم بالذات فاعل فيشكل بجعل اليبوسه سببا لتفرق الاتصال أو كليهما لكثير من الأمراض فليكونا سببين للوجع بهذا المعنى من غير توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر السبب فيه و فى سوء المزاج الحار أو البارد و أما السبب بالذات بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار و البارد و تفرق الاتصال كذلك و إن أريد أن الوجع إحساس ما و الإحساس انفعال و الانفعال لا يكون إلا عن فاعل و هما ليسا من الكيفيات فيشكل بتصريح الشيخ فى مواضع من كتبه بل إطلاق القوم على أنهما من الكيفيات المحسوسه بل أوائل الملموسات- و عند خروجهما عن الاعتدال يكونا متنافيين فإدراكهما من حيث هما كذلك يكون ألما.

ثم ذكر الشيخ أن سوء المزاج اليابس قد يكون مؤلما بالعرض لأنه قد يتبعه لشده القبض تفرق الاتصال المؤلم بالذات و اعترض بأن الرطب أيضا قد يستتبعه بواسطه التحديد [التمديد] اللازم لكثره الرطوبه المحوجه إلى مكان أوسع.

و أجيب بأن ذلك إنما يكون فى الرطوبه التى مع الماده فيكون الموجب هو الماده لا الرطوبه نفسها.

و أما الثانى فلأن سوء المزاج المتفق غير مؤلم

و لذلك سمى بالمتفق و المستوى حيث شابه المزاج الأصلى فى عدم الإيلام و ذلك لأنه عباره عن الذى استقر فى جوهر العضو و أبطل المقاومه و صار فى حكم المزاج الأصلى فلا انفعال فيه للحاسه فلا إحساس فلا ألم و أيضا المنافات إنما يتحقق بين شيئين فلا بد من بقاء المزاج الأصلى عند ورود الغريب لتحقق إدراك كيفيه متنافيه لكيفيه العضو فيتحقق الألم.

و أيضا الدق أشد حراره من الغب لأن الجسم الصلب لا يتسخن إلا عن حراره قويه و لأنها تستعمل فيه مبردات أقوى مما يستعمل فى الغب و لأنها تؤدى إلى ذوبان مفرط

من الأعضاء حتى الصلبه منها و صاحب الدق لا يجد من التهاب ما يجده صاحب الغب- و ما ذلك إلا لكون سوء المزاج المتفق لا يحس به و أيضا المستحم فى الشتاء يشمئز بدنه عن الماء الفاتر و يتأذى به ثم إنه بعد ذلك يستلذه و يستطيبه ثم إذا استعمل ماء حارا تأذى به ثم بعده يستلذه ثم إذا استعمل الماء الأول استبرده و تألم به و ذلك لما ذكرنا.

و توضيح ذلك أن المنافاه وصف لا يتحقق إلا عند ثبوت أمرين ليكون أحدهما منافيا للآخر فإذا كان لعضو كيفيه فورد عليه ما يضاد كيفيته فلا يخلو إما أن يكون الوارد عليه قد أبطل كيفيه ذلك العضو أو لم يبطل فإن أبطل فلم يكن هناك كيفيتان بل هناك كيفيه واحده فلم يكن المنافات حاصله فلا يكون الألم حاصلا و أما إذا كان الوارد لا يقوى على إبطال كيفيه العضو فحينئذ يكون المنافاه حاصله بين كيفيه العضو و كيفيه الوارد عليه فحصل الشعور بتلك المنافات حينئذ فلا جرم يتحقق الألم فهذا هو السبب فى أن سوء المزاج المتفق لا يؤلم و سوء المزاج المختلف يؤلم هذا ما قيل.

أقول فيه شك و تحقيق.

أما الشك فهو أن قوام العضو الشخصى بالكيفيه الشخصيه المزاجيه فإذا ورد شخص آخر مناف لها فى التشخص مساو لها فى النوع وجب أن يبطل الأولى- و إلا لزم اجتماع المثلين بل المتنافيين فى محل واحد فإذا بطلت الأولى فبأى قوه أدركت الثانيه.

و أما التحقيق فهو أن الأولى و إن بطلت فصورته(١) المحسوسه حاضره عند النفس و كانت مألوفه للنفس فيتأذى بورود الثانيه الموجب لزوال المألوفه و قوام العضو فى كل وقت بكيفيه أخرى من عوض المزاج و حافظ الجميع هو النفس لا العضو.

و اعلم أن سوء المزاج المختلف قد لا يوجع بل لا يدرك أصلا و ذلك إذا كان

١- لا يخفى أن الصوره المحسوسه الحاضره عند النفس متحده مع الجوهر الحاس كما هو مذهب المصنف قدس سره فإذا بطلت الأولى فكيف يكون الصوره المحسوسه حاضره عند النفس- و يمكن الدفع بأن البطلان بحسب الزمان و الحضور بحسب الدهر فتدبر، إسماعيل ره

حدوثه بالتدريج فإن الحادث منه أولا يكون قليلا جدا فلا يشعر به و بمنافاته و فى الزمان الثانى يكون الزياده على تلك الحاله غير مشعور بها و كذا فى كل زمان و هذا بخلاف ما يحدث دفعه فإنه لكثرته يكون مدركا ثم يستمر إدراكه ما دام مختلفا

فصل (۷) فى تفصيل اللذات و تفضيل بعضها على بعض

كل من اللذه و الألم ينقسم بحسب القوه المدركه إلى العقلى و الوهمى و الخيالى و الحسى و ينحصر فى هذه الأربعه عند البحث و التحقيق أما الحسى فظاهر كتكيف العضو اللامس بالكيفيه الملموسه الشهيه و الذائق بالحلاوه.

و أما الخيالى فكتخيل اللذات الحاصله و المرجوه الحصول للظفر و الانتقام.

و أما الوهمى فكالظنون النافعه و الأمانى المرغوبه كما قيل

أمانى إن تحصل تكن غايه المنى و إلا فقد عشنا بها زمنا رغدا

و أما العقلى فلأن للجوهر العاقل أيضا كمالا و أن يتمثل فيه ما يتعقله من الواجب تحصيله بقدر الاستطاعه ثم ما يتعقله من صور معلوماته الثابته المترتبه أعنى نظام الوجود كله تمثلا مطابقا خاليا عن شوائب الظنون و الأوهام بحيث يصير عقلا مستفادا و عند من تصير النفس بعينها متحده بالعقل الذى هو كل هذه الموجودات فيصير حينئذ لاذا و لذه و ملتذا فى باب اللذه العقليه لا ذا لذه فقط.

و بالجمله لا شك أن هذا الكمال خير للجوهر العاقل و هو مدرك لهذا الكمال عند ذلك فإذن هو ملتذ بذلك فهذه هى اللذه العقليه و أما الألم العقلى فهو أن يحصل لما من شأنه ذلك الكمال ضده و يدرك صوره ضده من حيث هو ضده و أما من ليس من شأنه أن يحصل له ذلك فهو فارغ عن هذا الألم.

ثم إذا قايسنا بين هذه اللذه العقليه و التى لسائر القوى سيما الحس فالعقليه

أكثر كميه و أقوى كيفيه.

أما الأول فلأن عدد تفاصيل المعقولات أكثر بل يكاد أن لا يتناهى و وجودها أدوم فلا ينقطع.

و أما الثانى فلأن العقل يصل إلى كنه الموجود المعقول و الحس لا يدرك إلا ما يتعلق بالظواهر و القشور فيكون الكمالات العقليه أكثر و أدوم و أتم و إدراكاتها كذلك فاللذات التابعه لهما على قياسهما و بحسب هذا يعرف حال الآلام عند التنبه لفقد تلك الكمالات.

و اعلم أن اللذه العقليه إذا كملت فهى خارجه عن جنس الكيفيات النفسانيه- لأنها حينئذ جوهر عقلى لا كيفيه نفسانيه.

فإن قيل الحسى من اللذه و الألم أيضا ينبغى عدهما من الكيفيات المحسوسه- دون الكيفيات النفسانيه.

أجيب بأن المدرك بآله الحس هو الكيفيه التى يلتذ بها أو يتألم منها كالحلاوه و المراره و أما نفس اللذه و الألم التى هى الإدراك و النيل فلا سبيل للحواس الظاهره إلى إدراكها.

أقول هذا مما ذكره بعض الفضلاء و هو ليس بسديد لأن المراد باللذه و الألم ليس المعنى العقلى النسبى و إلا لكانا من مقوله المضاف بل المراد ما يستلذه النفس أو يتألم به و هما من جنس الإدراك و الإدراك كما هو التحقيق هو الصوره لا النسبه.

فالتحقيق أن يقال إن ما يعد من جنس الكيفيات المحسوسه هى الموجوده فى مواد الأجسام لا الموجوده فى آلات الإدراك من حيث هى آلات الإدراك و هذه الموجوده فى الحواس إنما يطلق عليها اسم الحراره و البروده و الحلاوه و المراره من باب إطلاق ماهيه المعلوم على العلم كما يقال فى العلم بالجوهر إنه جوهر معناه أنه معقول من ماهيه جوهريه مع أنه من الكيفيات النفسانيه فالعلم بالجوهر جوهر ذهنى عرض خارجى نفسانى كما سنبين فى باب العقل و المعقول فكذلك إطلاق

المحسوس على الحس أى الصوره الموجوده فى آله النفس فتلك الصور كلها كيفيات نفسانيه عندنا و ليس شى ء منها محسوسا لأحد بإحدى الحواس و لا يمكن إدراكها إلا بالنفس لا بالحس إذ لا توسط للحس فى الحس بل فى المحسوس الخارج عنه.

فإن قلت فما قولك فى اللذه البصريه فإن المحسوس بالبصر هو الأمر الخارجى- إذ لو كان الإبصار بانطباع صوره المرئى فى العضو المخصوص لزم فساد انطباع العظيم فى الصغير و غير ذلك من المفاسد.

قلت مذهبنا فى الإبصار أمر آخر غير المذاهب المشهوره فإنه بتمثل الصوره المبصره للنفس فى غير هذا العالم و تلك الصوره أيضا ليست من جنس هذه الكيفيات- المسماه بالحسيات بل لونها و شكلها من جنس الكيفيات النفسانيه و هى قائمه بالنفس لا بآله البصر قيام المفعول بالفاعل لا الحال بالمحل فليدرك غور هذا التحقيق فإنه شريف جدا نافع فى علم المعاد و موعد بيانه غير هذا الموضع.

و مما ينبغى أن يعلم هاهنا أنه نقل عن جالينوس أنه قال إن اللذه و الألم يحدثان فى الحواس كلها و كلما كان الحس أكثف كانت مقاومته مع الوارد(۱) أكثر فكان الألم و اللذه أقوى و ألطف الحواس البصر لأنه يتم بالنور الذى يشبه النار التى هى ألطف العناصر فلا جرم لا يكون اللذه و الأذى فى البصر إلا قليلا و السمع أقل لطافه من البصر لأن آلته الهواء المقروع فلا جرم صارت اللذه و الأذى فى هذه الحاسه أكثر منها فى البصر ثم الشم أقل لطافه من السمع لأن محسوسه البخار و هو أغلظ من الهواء- فلا جرم اللذه و الأذى فى الشم أكثر منها فى البصر و السمع و الذوق أغلظ من الشم لأن آلته الرطوبه العذبه فى درجه الماء فلا جرم اللذه و الأذى فى الذوق أكثر و اللمس أغلظ من جميع الحواس لأنه فى قياس الأرض فكانت مقاومته مع الوارد أقوى و أبطأ

۱- أقول لا يخفى على ذى بصيره ناقده أنه كلما كانت المقاومه أكثر كان الانفعال أقل- فكان الإدراك و الإحساس أضعف فكانت اللذه و الألم أضعف فبمقتضى هذا يكون الأمر فى باب اللذه و الألم فى الحواس عكس ما ذكره هذا الطبيب فافهم، إسماعيل ره

فلا جرم صارت اللذه و الأذى فيه أقوى.

أقول إن جالينوس لم يكن حكيم النفس و لا- لطيف القلب ذكيا فما ذكره يلزم منه أن يكون لذه الخيال أضعف من اللذات الحسيه كلها إذ لا يتصور هناك مقاومه- و كذا اللذه العقليه و كأنه لم يدركها.

ثم المقاومه و عدمها مما لا مدخل لها فى أصل اللذه و الألم بل لو كان ففى دوامها- إذ لذه كل قوه بإدراك صوره ملائمه لها و ألمها بصوره ضدها نعم لكل قوه حد من حدود الوجود بعضها أقوى و بعضها أضعف و بعضها ألطف و بعضها أكثف و أقوى الوجودات أقواها لذه.

و لا- نسلم أن ما هو أكثف فهو أقوى و ما هو ألطف فهو أضعف و لا نسلم أيضا أن النار أضعف العناصر و الأرض أقوى بل العكس فى الجميع أولى و أحق عند التحقيق- فإن وجود الجن و الشياطين أقوى من وجود الحيوان و الإنسان و لهما أفاعيل شاقه و أعمال قويه لا يقدر على عشر من أعشارها البشر كما هو متواتر الصدق إجمالا و إن كانت الخصوصيات آحاديا و أيضا الفلك و ما فيه لا شبهه فى أنها ألطف من العناصر- و هى مع ذلك أقوى و أقوم منها من غير شبهه فإدراكها أقوى فيكون ألذ فعلم أن الألطف أقوى إدراكا فيكون أشد إلذاذا.

و أما حال هذه الحواس فالوجه فى تفاوت إدراكاتها لمدركاتها أن المزاج الحيوانى حاصل من هذه المواد العنصريه و نفسه منبعثه من مزاجه.

ثم الغالب على بدنه الأرض ثم الماء ثم البخار ثم الهواء ثم النار و بعدها ابتدئ الأرواح و الأفلاك و الأملاك فلهذا الغالب على أكثر الأفراد بحكم المناسبه الجنسيه إدراك الملموسات ثم المطعومات ثم المشمومات ثم المسموعات و المبصرات ثم المتخيلات و المظنونات ثم العقليات و اليقينيات و هكذا قياس لذاتهم و آلامهم التابعه لمدركاتهم

فصل (۸) فی تعقیب ما قاله الشیخ فی لذه الحواس و حل ما یشکل فیه

قال فی الفصل الثالث من المقاله السادسه من علم النفس من طبیعیات الشفاء

الحواس منها ما لا لذه لفعلها فی محسوساتها و لا ألم.

و منها ما یلتذ و یتألم بتوسط المحسوسات فأما التی لا لذه لها و لا ألم فمثل البصر- فإنه لا یلتذ بالألوان و لا یتألم بذلک بل النفس یتألم بذلک و یلتذ و کذا الحال فی الأذن- فإن تألمت الأذن من صوت شدید و العین من لون مفرط کالضوء فلیس تألمها من حیث یسمع أو یبصر بل من حیث یلمس فإنه یحدث فیه ألم لمسی و کذلک یحدث فیه بزوال ذلک لذه لمسیه.

و أما الشم و الذوق فإنهما یتألمان و یلتذان إذا تکیفا بکیفیه منافره أو ملائمه.

و أما اللمس فإنه قد یتألم بالکیفیه الملموسه و قد یلتذ بها و قد تلتذ و یتألم بغیر توسط کیفیه من المحسوس الأول بل بتفرق الاتصال و التیامه انتهی ما قال الشیخ و اعترض علیه بعض شارحی القانون و هو المسیحی بقوله هذا فی غایه الإشکال.

أما أولا فإنه کان یری و یعتقد أن المدرک للمحسوسات الجزئیه هی الحواس- فمذهبه فی هذا الموضع إما أن یکون هو ذاک أو لا یکون فإن کان الأول فیکون ناقض کلامه فی البصر و السمع و إن کان الثانی فیکون قوله فی غیر السمع و البصر قولا فاسدا.

و أما ثانیا فلأن کل واحد من الحواس له محسوس خاص یستحیل أن یدرکه غیره و بدیهه العقل حاکمه بهذا و حینئذ نقول کیف یتصور أن یقال إن القوه اللامسه الحاصله فی الأذن و العین هی المدرکه للصوت المفرط و اللون الموذی.

و أما ثالثا فلأن ذلک مناقض لحده اللذه و الألم فإنه حد اللذه علی ما عرفت- بأنها إدراک الملائم من حیث هو ملائم و الملائم للقوه الباصره إدراک المبصرات الحسیه

لا اللمسيه.

و أما رابعا فلأن إدراك هذه المحسوسات إما أن يكون لذه و ألما للحواس أو لا يكون فإن قال بالأول يكون إدراك البصر للألوان الحسنه لذه و إدراكه للألوان الموذيه ألما و إن قال بالثانى فلا يكون للمس لذه و لا ألم و لا للشم و الذوق و إن كان لذه و ألما للبعض دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح و هو محال لأن هذه الحواس الخمس كلها وسائط للنفس فى إدراك المحسوسات الجزئيه.

ثم قال المسيحى و الحق عندى فى هذه المسأله أن يقال الملائم للقوه الباصره الألوان الحسنه و القوه السامعه الأصوات الطيبه و كذلك فى باقى الحواس و إن إدراكها لهذه الأمور لذه بناء على أن الإدراك حضور صوره المدرك للمدرك- و إذا كان كذلك فيكون كل من الحواس الظاهره له اللذه إذ لا معنى للذه إلا إدراك الملائم من حيث هو ملائم و كذا الألم و قال الإمام الرازى فى كتاب المباحث بعد نقل كلام الشيخ هذا ما قاله الشيخ و هو الحق.

فإن قيل لا شك أن الملائم للبصر هو الإبصار فكيف زعم الشيخ أن العين لا تلتذ بذلك مع أنه حد اللذه بأنها إدراك الملائم.

فنقول أما نحن فلا نساعد على أن فى العين قوه مدركه بل المبصر و السامع هو النفس و هذه الأعضاء آلات لها فى هذه الإدراكات فاندفع عنا هذا الإشكال.

و أما على مذهب الشيخ فالعذر أن الألوان ليست ملائمه للقوه الباصره فإنه يستحيل اتصاف القوه الباصره بالألوان بل إدراك الألوان أمر يلائم للقوه الباصره- و الشيخ لم يجعل حصول الملائم لذه بل جعل إدراكه لذه و الباصره إذا أبصرت حصل لها الملائم الذى هو إدراك الألوان و لم يحصل له إدراك هذه الملائم فإنها لم يدرك كونها مدركه بل النفس تدرك الأشياء و تدرك أنها أدركت تلك الأشياء فلا جرم يحصل لها اللذه.

ثم اعترض على نفسه فيما اختاره من أن المدرك هى النفس لا الحواس- و فى هذا التوجيه الذى ذكره لكلام الشيخ بما لم يقدر على دفعه معه أنه ادعى أولا- حقيه كلام الشيخ فقال ما حاصله أن هذه المحسوسات إما أن يسلم كونها ملائمه لهذه الحواس أو يقال الملائم للحواس هو الإحساس لا- المحسوس فإن سلم كون المحسوس ملائما للحواس كان إدراكها إدراكا للملائم.

فقوله بعد ذلك البصر لا- يلتذ بالألوان يناقض قوله اللذه هى إدراك الملائم و أما أن منع من ذلك و زعم أن الملائم لها هو الإحساس لا المحسوس فلا يخلو إما أن نقول بأن حصول الملائم هو اللذه أو إدراكه هو اللذه فإن قال بالأول لزمه تسليم لذه البصر و إن قال بالثانى لزمه أن لا- يثبت اللذه فى حاسه اللمس لأنه ليس الملائم لها الملموسات بل الإحساس بها و ليس لها إدراك لذلك الإحساس فهذا وجه الإشكال انتهى كلامه

و قال العلامه الشيرازى فى شرح الكليات للقانون

اشاره

بعد ما نقل كلام المسيحى و فيه نظر.

أما فيما ذكره أولا فبأنا لا نسلم أن مذهب الشيخ أن المدرك للمحسوسات هى الحواس بل لا مدرك و لا حاكم و لا ملتذ و لا متألم عند الشيخ و غيره من الراسخين فى الحكمه غير النفس و إطلاق هذه الألفاظ على الحواس بضرب من المجاز و إسناد معانيها إلى الحواس من أغلاط المتأخرين كالإمام الرازى و من اقتفى أثره إلا أن إدراكها يختلف فمن المدركات ما يدركها بذاتها كالكليات.

و منها ما يدركها بواسطه الآلات و هى الجزئيات و ذلك بأن يتكيف آلات الحواس بالمحسوسات الخاصه بها فتدركها النفس و ذلك لأن الإدراك حضور صوره المدرك فيما به يدرك و لأنها تدرك الكليات بذاتها و الجزئيات بآلاتها يكون حضور الكليات فى ذاتها و حضور الجزئيات المحسوسه فى آلات الحواس لكن لما كان الإحساس انفعال الحاسه بل آلتها عن محسوسها الخاص وجب انفعال آله كل حاسه عن محسوسها

الخاص بها و تکیفها بذلک المحسوس إلا أن انفعال بعض آلات الحواس و تکیفها بمحسوسها- یکون بحیث إن النفس یدرکها حیث ینفعل الآلات عن محسوساتها کالذائقه و الشامه و اللامسه.

و منها ما لا یکون کذلک کالباصره و السامعه و لهذا فإن الإنسان یدرک لذه الحلو فی الفم و لذه الرائحه الطیبه فی الشم و لذه النعومه فی آله اللمس- و لا یدرک لذه الصور الحسنه فی الجلیدیه و لا فی ملتقی العصبتین و لا لذه الصوت فی العصبه المستفرشه و إن کانت آلتا السمع و البصر یتکیفان بالکیفیات المسموعه و المبصره لا لما قیل إن انفعال بعض آلات الحواس و تکیفها بمحسوسها زمانی و انفعال آلات البعض آنی فالأول کاللامسه و الذائقه و الشامه و أما الثانی فکالسامعه و الباصره اللهم إلا علی طریق الندره کما إذا نظرنا إلی ضوء قوی أو خضره شدیده و حدقنا النظر فیه ثم حولناه إلی غیره فیبقی الضوء و الخضره فی الجلیدیه- و کذا فی آله السمع قد یبقی تکیفها زمانا یسیرا کما یقال الصوت بعد فی أذنی.

فمراد الشیخ أن آله الثلاث الأول تنفعل عن محسوسها زمانا له قدر بحیث یدرکها النفس و تلتذ أو تتألم و آله الأخیرین لا تنفعل عن محسوسها و لا یتکیف بها زمانا له قدر بحیث یدرکه النفس فتلتذ أو تتألم.

هذا ما قالوه و هو کلام رخو سخیف لاشتراک الحواس فی کون إدراکها آنیا- و أما أن بعضها آنی و بعضها زمانی فغیر مسلم فمن ادعاه فلا بد من دلیل.

ثم إن الشیخ لم یذهب إلی أن آلتی السمع و البصر لا یتکیفان بمحسوسها بل یتکیفان به کتکیف الثلاث البواقی بمحسوساتها إلا أن السمع و البصر لا یلتذان بالمسموعات و المبصرات من حیث یسمع و یبصر بخلاف البواقی فإن الذائقه تلتذ من حیث تذوق و الشامه من حیث تشم و اللامسه من حیث تلمس و السبب فیه ما ذکرنا من أن النفس تدرک لذه الثلاث من حیث تکیف آلاتها بمحسوساتها و لا یدرک لذه الأخیرین حیث یتکیف آلتاهما بمحسوسیهما.

و على هذا فالجواب الحق أن يقال لا نسلم أن مذهبه ذلك و سنده ما ذكرناه.

و أما فيما ذكره ثانيا فلأن الشيخ لا يقول إن المدرك للصوت العظيم و اللون المفرط لامسه الأذن و العين بل المدرك لهما هو السامعه و الباصره و المتألم آله لامستها بطريق تفرق اتصال يحدثه الصوت المفرط فى لامسه الأذن و اللون الموذى فى لامسه العين.

و أما آله السمع و البصر فلا يتألم منهما لا لأن إدراكهما آنى لا زمانى على ما قيل لبطلان ذلك بل لأنهما لا يتألمان من حيث يسمع و يبصر.

و أما فيما ذكره ثالثا فلأنه مبنى على أن الملائم للقوه الباصره إدراك المبصرات- و على أن الشيخ ذهب إلى أن مدرك المبصرات لامسه العين و هما ممنوعان لأن الملائم و الموافق إنما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى و لأنه ذهب إلى أن المتألم من اللون الموذى هو لامسه العين لا باصره العين و المدرك باصرتها لا اللامسه و هو كلام حق.

و أما فيما ذكره رابعا فلأنا لا نسلم أنه إن كان ألما و لذه فى البعض دون البعض- كان ذلك ترجيحا من غير مرجح و هو إدراك النفس لذه الحواس حيث ينفعل آلاتها عن محسوساتها.

و أما الحق الذى اختاره فباطل لأن الملائم و الموافق إنما يكونان للنفس لا للقوى- و أن القوه لا تدرك شيئا ليقال إن إدراكها لهذه الأمور هى اللذه فهذا ما عندى فى هذا المقام انتهى كلام العلامه الشيرازى

أقول و فيه أبحاث

أما أولا فلأن ما ذكره من أن لا ملتذ و لا متألم إلا النفس فليس على إطلاقه بصحيح فإن النفس ذات نشئات متفاوته فقد يتحد بالعقل و قد يتحد بالحواس و إذا اتحدت بالعقل الفعال يفعل فعله و إذا اتحدت بالحواس تفعل فعلها و معلوم أن فعل الحواس يناسب الحواس و فعل كل حاسه يناسب تلك الحاسه و إدراك المناسب لذه

فيجب أن يكون لذه السمع و البصر بإدراك المسموع و المبصر كما أن لذه الثلاث البواقى بإدراك محسوساتها من غير فرق.

و أما ثانيا فلأن الفرق الذى ذكره من أن إدراك النفس للمحسوسين الأولين- لا- يكون حيث ينفعل الآله و إدراكها للمحسوسات الثلاثه الباقيه يكون حيث ينفعل الآله على تقدير تسليمه لا مدخل له فى الفرق بين الموضعين فى إثبات اللذه لبعض الحواس و عدمها للبعض الآخر فإن كلام الشيخ ناص فى وجود اللذه و عدمها للاثنين و كون محل الإدراك غير موضع الانفعال فى بعضها و عينه فى بعض آخر لو فرض تسليمه و صحته فأى مدخليه لهما فى كون أحدهما منشأ لذه الحواس دون النفس و الثانى منشأ لذه النفس دون الحواس.

و أما ثالثا فلأن إدراك الحواس ليس إلا- تكيفها بصور محسوساتها و هو قد اعترف بأن آلتى السمع و البصر قد تكيفا بمحسوسيهما و لا شبهه فى أن التكيف بصوره المدرك الملائم إذا كان إدراكا كان لذه لا محاله لأنه إدراك الكمال و إدراك كل كمال لشى ء كان لذه لذلك الشى ء به فيلزم من ذلك أن يكون إدراكهما لمحسوسيهما الذى هو تكيفهما بكيفيتى ذينك المحسوسين لذه لهما فما السبب فيما حكم بأن السمع و البصر لا يلتذان بالمسموع و المبصر من حيث يسمع و يبصر- بخلاف البواقى.

فإن قال السبب أن النفس تدرك لذه هذه الثلاث من حيث يتكيف الآله و لا يدرك لذه الآخرين حيث يتكيف الآله.

قلنا لا- نسلم ذلك و على فرض تسليمه لا يوجب هذا الفرق فرقا فى اللذه و عدمها فإن حيث و حيث لا مدخل له فيما نحن بصدده إذ اللذه تابع الإدراك فالإدراك إن كان للنفس كانت اللذه لها و إن كان للحس كانت اللذه له.

و أما رابعا فلأن منعه لكون الملائم لقوه الباصره إدراك المبصرات غير وارد فإن الملائم لكل قوه إدراك ما يناسبها و لا شبهه فى أن اللون و الضوء كمال للمشف

و اللطيفه الجليديه مشفه و إدراكها كمال ملائم لها.

فالصواب فى جواب المسيحى عما أورده ثالثا على الشيخ أن يقال للعين قوه لمسيه و قوه بصريه لأن فى جرمها ما يكون من باب الملموسات و فيه أيضا ما يكون من باب الألوان و الأضواء و ما يدرك بالعين كذا اللون المفرط و كذا الضوء الشديد أيضا فيه جهتان جهه مبصره و جهه ملموسه فالإبصار بالباصره و اللمس باللامسه فلا تناقض لاختلاف الموضوعين و الإدراكين و المدركين.

و أما خامسا فالذى ذكره أخيرا فى إبطال الحق الذى اختاره المسيحى ليس بحق بل الحق حقه و الباطل إبطال ذلك الحق و كلام الشيخ أيضا حق لكن المسيحى لم يقدر على فهمه و حل الإشكال الوارد عليه و إنى لقضيت العجب من هؤلاء النحارير الثلاثه أعنى المسيحى و الرازى و الشيرازى و غيرهم من شراح القانون و سائر العلماء بعدهم حيث لم يقدر أحد منهم على حل ما ذكره الشيخ و تحقيقه مع اعتنائهم بالتفتيش له و البحث عنه و الحمد لله على ما من علينا من فضله و حكمته.

فنقول لتحقيق هذا المقام إن الحيوان بما هو حيوان حاصل الهويه من جوهر جسمانى تكيف بكيفيه مزاجيه من باب أوائل الملموسات و لكل حيوان بل لكل عضو منه حد اعتدالى من حدود تلك اللمسيه و صلاحه و فساده منوطان بانحفاظ هذه الكيفيه المزاجيه نوعا أو شخصا و بعدمه و له فى هذه الكيفيه كمال و نفس و له قوه مدركه لهذه الكيفيه يسمى باللامسه و هى ساريه فى كل بدنه و أجزائه إلا ما شد و الأعضاء الحسيه كالعين و الأذن و اللسان و الخيشوم أيضا داخله فيما يسرى فيه قوه اللمس كما هى داخله فيما يسرى تلك الكيفيه اللمسيه.

و لا شك أن اللذه هى إدراك الملائم من حيث هو ملائم و الألم إدراك ضده من حيث هو ضده و قد مر أن الملائم لكل شى ء ما يكون كمالا و قوه له و كمال الشى ء يجب أن يكون من نوعه و ضده من نوع جنسه القريب فإدراك الملموسات الملائمه كمال للقوه اللمسيه التى فى سائر الأعضاء فيكون لذه لها بالذات و للنفس بواسطتها و إدراك ضدها يكون ألما لها بالذات و للنفس بالواسطه فالملائم و المنافى للحيوان بما هو حيوان

إنما هما من جنس الملموسات و إدراكهما لذه ألم للقوه الحيوانيه اللمسيه التى لا يخلو منها و من مدركها حيوان.

ثم بعد هذه الكيفيه اللمسيه و قوه إدراكها اللمسى فى قوام بدن الحيوان الكيفيه الذوقيه التى بها و بقوه إدراكها ينحفظ بدنه و يبقى إلى غايه نشوه و كما أن بدنه من جنس الملموسات و كماله منوط بكمالها كذلك من جنس المذوقات التى يغتذى بها- فللقوه الذوقيه كمال ذوقى و بإزائه لذه ذوقيه و لها مناف من هذا الباب و لأجله ألم- و بعد هاتين الكيفيتين درجه كماليه من مدركات الشامه لم يحتج إليها أعضاؤه الكثيفه كثير احتياج فى القوام إلا أنها مما يتغذى بها لطائف أعضائه كالأرواح البخاريه فلأن الروح كمال الروح فيكون للقوه الشامه باللطيفه التى فى الخيشوم لذه فى إدراك الروائح الطيبه و ألم فى إدراك الشمائم المنتنه الكريهه و كل هذه الكيفيات الثلاث- مما يتصف به البدن الحيوانى و أعضاؤه.

و أما مدركات الباصره و السامعه فالحيوان بما هو حيوان غير متحصل القوام منها و لا شى ء من أعضائه متقوم بالنور أو الصوت لأن كيفيه الضوء من الهيئات البعيده عن أعماق الجسم بما هو جسم فضلا عن الحيوان لأنه جسم كثيف ظلمانى و إنما يعرض الضوء و اللون التابع له لسطوحه و أطرافه الخارجه عن حقيقه الجوهر و ماهيته.

و كذا الصوت الذى هو أبعد الأعراض عن حقيقه جسم ذى الصوت فليس الجسم الحيوانى و لا عضو من أعضائه ذا كيفيه مبصره أو مسموعه حتى يكون حصول شى ء منهما كمالا له فيكون إدراكه إدراك الكمال المناسب لذلك العضو فيكون لذه و إدراك ضده إدراكا للمنافى نعم إدراك المبصرات النوريه لذه و كمال للقوه النفسانيه الباصره لا للعين و إدراك الأصوات الحسنه لذه و ملائم للقوه النفسانيه السمعيه لا للأذن فالملائم و المنافى لهذين العضوين غير الملائم و المنافى لهاتين القوتين بخلاف الملائم و المنافى للقوى الثلاثه الشميه و الذوقيه و اللمسيه فإنهما بينهما ملائم و مناف للأعضاء.

و بالجمله الحيوان بما هو حيوان من جنس الملموس و المطعوم و المشموم و ليس

الحيوان بما هو حيوان من جنس الأصوات و الألوان و لهذا إذا قطع عنه الملموس ساعه يهلك- و المطعوم يوما أو يومين يموت و المشموم زمانا قصيرا أو طويلا يتضرر به و لا كذلك إذا بقى فى غار مظلم قطع عنه الأنوار و الألوان و الأصوات إذ لا يتفاوت حاله اللهم إلا الحيوان الإنسانى لمكان نفسه التى هى من عالم الأنوار و عالم النسب الشريفه العدديه فيلتذ عن رؤيه الأنوار و استماع النغمات الموزونه و يتألم عن الظلمات و الألوان الكدره الموحشه و أما تضرر العين عن الضوء الشديد أو اللون المفرط- فمن جهه لامسه العين إذ لا يخلو الهواء المتوسط المماس للعين عن كيفيه حر شديد- أو برد شديد فى الصورتين يتضرر بها العين و كذا كضرر الصماخ عن الصوت الشديد- فلأجل مصادمه الهواء القارع للصماخ كما لوح إليه الشيخ لا أن اللامسه أدركت الضوء و الصوت و لا أن الباصره و أدركت الهواء الملموس أو السامعه لمست القارع من الهواء- فالملخص أن الملائم و المنافى للحواس التى هى قوى جسمانيه و لآلاتها و محالها التى هى أجسام مركبه كثيفه هو من مدركات اللامسه و الذائقه و الشامه.

و أما مدركات الباصره و السامعه فليست ملائمه و لا منافيه لمواضع إدراكاتهما- و لا لهما من حيث هما حالتان للعين و الأذن بل من حيث هما قوتان للنفس فلا جرم ثبت للثلاث الأول لذات و آلام و لا تثبت لهاتين لذه و لا ألم بل للنفس بواسطتهما فهذا ما عندى فى هذا المقام و الله ولى الفضل و الإنعام

فصل (۹) فى الصحه و المرض و هما من الكيفيات النفسانيه

أما الصحه فعرفها الشيخ فى أول القانون بأنها ملكه أو حاله تصدر عنها الأفعال من الموضوع لها سليمه و ليست كلمه أو للترديد المنافى للتحديد بل للتنبيه على أن جنس الصحه هو الكيفيه النفسانيه سواء كانت راسخه أو غير راسخه فلا يختص بالراسخه كما زعم البعض على ما قال الشيخ فى الشفاء إنها ملكه فى الجسم الحيوانى يصدر عنه لأجلها

أفعاله الطبيعيه و غيرها سليمه غير مئوفه لخروج ما هو صحه بالاتفاق فليس هناك شك لا فى ذاتى و لا فى عرضى على ما قاله صاحب المباحث إنه لا يلزم من الشك فى اندراج الصحه تحت الحال أو الملكه شك فى شى ء من مقومات الصحه بل فى عوارضها لأن المخالفه بين الحال و الملكه إنما هى بعارض الرسوخ و عدمه على أنك قد عرفت ما فيه و هذا التعريف شامل لصحه الإنسان و غيره من الحيوانات و ما ذكره صاحب المباحث بأنه يتناول صحه النبات أيضا و هو ما إذا كانت أفعاله من الجذب و الهضم و الدفع سليمه غير سديد لأن الحال و الملكه إنما يكونان من الكيفيات النفسانيه أى المختصه بذوات الأنفس الحيوانيه على ما صرحوا به و على هذا يلزم فى تعريف الشفاء تكرار.

اللهم أن يراد بالملكه و الحال الراسخ و غير الراسخ من مطلق الكيفيه- أو يراد بالأنفس أعم من الحيوانيه و النباتيه و كلاهما خلاف الاصطلاح.

و أما ما ذكر فى موضع آخر من القانون أن الصحه هيئه بها يكون بدن الإنسان فى مزاجه و تركيبه بحيث يصدر عنه الأفعال كلها صحيحه سليمه فمبنى على أن الصحه المبحوث عنها فى الطب هى صحه الإنسان و المراد بصحه الأفعال و سلامتها خلوصها عن الآفه بكونها على المجرى الطبيعى على ما يناسب المعنى اللغوى- فلا يكون تعريف صحه البدن و العضو بها تعريف الشى ء بنفسه.

و لهذا ذكر بعضهم أن الصحه فى الأفعال أمر محسوس و فى البدن غير محسوس- و تعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز.

و اعترض بأن قوله تصدر عنه الأفعال مشعر بأن المبدأ تلك الملكه أو الحال- و قوله من الموضوع مشعر بأن الموضوع أعنى البدن أو العضو هو المبدأ و أجيب بوجهين- أحدهما أن الصحه مبدأ فاعلى و الموضوع قابلى و المعنى كيفيه يصدر عنها الأفعال الكائنه من الموضوع الحاصله فيه صحيحه سليمه.

و ثانيهما أن الموضوع فاعل واسطه بمنزله آله العله الفاعليه و المعنى ما يصدر

لأجلها و بواسطتها الأفعال من الموضوع و لكن جعل البدن فاعلا و القوه النفسانيه آله غير مرضى فإن البدن بما هو بدن قابل و القابل لا يكون فاعلا.

و التحقيق أن القوى الجسمانيه لا- يصدر عنها أفعالها إلا بشركه موضوعاتها- لأن أفعالها كذواتها متقومه بالموضوع و الماده فالمسخن مثلا هو النار و الناريه عله لكون النار مسخنه لغيرها فالمراد أن الصحه عله لكون البدن مصدر الفعل السليم- و هذا المعنى مفهوم واضح فى عباره القانون فى التعريف الثانى و أوضح منه فى عباره الشفاء لأن اللام فى التعليل أوضح من الباء و هى من عن فاندفاع الاعتراض عنها فى غايه الوضوح.

و أما المرض فقد عرفه الشيخ بأنه هيئه مضاده للصحه أى ملكه أو حاله يصدر عنها الأفعال من الموضوع لها غير سليمه و ذكر فى موضع من الشفاء أن المرض من حيث هو مرض بالحقيقه و هو عدم لست أعنى من حيث هو مزاج أو ألم و هذا مشعر بأن بينهما تقابل العدم و الملكه و وجه التوفيق بين كلاميه على ما أشار إليه بعض الفضلاء.

و هو أن الحصه عنده هيئه هى مبدأ سلامه الأفعال و عند المرض تزول تلك الهيئه و تحدث هيئه هى مبدأ الآفه فى الأفعال فإن جعل المرض عباره عن عدم الهيئه الأولى و زوالها فبينهما تقابل العدم و الملكه و إن جعل عباره عن نفس الهيئه الثانيه فبينهما تقابل التضاد و كأنه يريد أن لفظ المرض مشترك بين الأمرين أو حقيقه فى أحدهما مجاز فى الآخر و إلا فالإشكال باق.

و قيل المراد أن بينهما تقابل العدم و الملكه بحسب التحقيق و هو العرف الخاص على ما مر و تقابل التضاد بحسب الشهره و هو العرف العامى لأن المشهور أن الضدين أمران ينسبان إلى موضوع واحد و لا يمكن أن يجتمعا كالزوجيه و الفرديه لا بحسب التحقيق ليلزم كونهما فى غايه التخالف تحت جنس قريب و قد عرفت فى مبحث التقابل تخالف الاصطلاحين.

و أن الشيخ قد صرح بذلك حيث قال إن أحد الضدين فى التضاد المشهورى قد يكون عدما للآخر كالسكون للحركه و المرض للصحه لكن قوله هيئه مضاده- ربما يشعر بأن المرض أيضا وجودى كالصحه و لا خفاء فى أن بينهما غايه الخلاف- فجاز أن يجعلا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس واحد هو الكيفيه النفسانيه و اعترض صاحب المباحث بأنهم اتفقوا على أن أجناس الأمراض المفرده ثلاثه- سوء المزاج و سوء التركيب و تفرق الاتصال و لا شى ء منها بداخل تحت الكيفيه النفسانيه المسماه بالحال و الملكه.

أما سوء المزاج فلأنه إما نفس الكيفيه الغريبه التى بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال الحمى حراره كذا و كذا و هى من الكيفيات المحسوسه- و إما اتصاف البدن بها فهو من مقوله أن ينفعل.

و أما سوء التركيب فلأنه عباره عن مقدار أو عدد أو وضع أو شكل أو انسداد مجرى مخل بالأفعال و ليس شى ء منها داخلا تحت الحال و الملكه و كذا اتصاف البدن بها و ذلك لأن المقدار و العدد من الكميات و الوضع مقوله برأسها و الشكل من الكيفيات المختصه بالكميات و الاتصاف من مقوله أن ينفعل.

و أما تفرق الاتصال فلأنه عدمى لا يدخل تحت مقوله و إذا لم يدخل المرض تحت الحال و الملكه لم يدخل الصحه تحتها لكونه ضدا لها هذا حاصل تقريره لا- ما ذكره فى المواقف- من أن سوء المزاج و سوء التركيب و تفرق الاتصال إما من المحسوسات أو الوضع أو عدمه [أو العدم] فإنه اختصار مخل كما قيل و العذر بأنه لم يعتد بباقى المحتملات لظهور بطلانها ظاهر البطلان لأن قولنا سوء التركيب إما مقدار مخل بالأفعال أو عدد أو وضع أو انسداد مجرى كذلك ليس بيانا للمحتملات بل للأقسام كما لا يخفى.

و أما الجواب عن الاعتراض المذكور ففى غايه السهوله و هو أن تقسيمهم المرض بكذا و كذا فيه مسامحه و المراد منه منشأ المرض إما سوء المزاج أو سوء التركيب أو تفرق الاتصال فالمقصود أنه كيفيه نفسانيه تحصل عند أحد هذه الأمور

و تنقسم باعتبارها و هذا معنى ما قيل إنها منوعات أطلق عليها اسم الأنواع و ذلك كما يطلق الصحه على اعتدال المزاج أو المزاج المعتدل فيقال مزاج صحيح مع أن المزاج من الكيفيات المحسوسه

فصل (۱۰) فى الواسطه بين الصحه و المرض

ثم وقع الاختلاف بينهم فى ثبوت الواسطه بين الصحه و المرض و ليس الخلاف فى ثبوت حاله لا يصدق عليها الصحه و لا المرض كالعلم و القدره و الحيوه إلى غير ذلك مما لا يحصى بل فى ثبوت حاله و صفه لا يصدق معها على البدن أنه صحيح أو مريض- بل يصدق أنه ليس بصحيح و لا مريض فأثبتها جالينوس كما للناقهين و المشايخ و الأطفال و من ببعض أعضائه آفه دون البعض.

و رد عليه الشيخ أن الذى رأى أن بين الصحه و المرض وسطا هو حال لا صحته و لا مرضه فإنما ظن ذلك لأنه نسى الشرائط التى ينبغى أن تراعى فى حال ما له وسط و ما ليس له وسط و تلك الشرائط أن يفرض الموضوع واحد بعينه فى زمان واحد بعينه و أن يكون الجزء واحدا بعينه و الجهه و الاعتبار واحده بعينها فإذا فرض كذلك و جاز أن يخلو الموضوع عن الأمرين كان هناك واسطه فإن فرض إنسان واحد و اعتبر منه عضو واحد أو أعضاء معينه فى زمان واحد و جاز أن يكون معتدل المزاج سوى التركيب أو لا يكون معتدل المزاج سوى التركيب بحيث يصدر عنه جميع الأفعال- التى يتم بذلك العضو و الأعضاء سليمه و أن لا- يكون كذلك فهناك واسطه و إن كان لا بد من أن يكون معتدل المزاج سوى التركيب أو لا يكون معتدل المزاج سوى التركيب- إما لأنه أحدهما دون الآخر أو لأنه ليس و لا واحد بينهما واسطه انتهى كلامه و هو قد اعتبر فى المرض أن لا يكون جميع أفعال العضو سليمه إما لكونه عباره عن عدم الصحه التى هى مبدأ سلامه جميع الأفعال أو عن هيئه لها يكون شى ء من الأفعال

مئوفا و لا خفاء فی انتفاء الواسطه حینئذ.

و أما إذا اعتبر فی المرض أن یکون جمیع الأفعال غیر سلیمه بأن یجعل عباره عن هیئه یکون جمیع أفعال العضو أعنی الطبیعیه و الحیوانیه و النفسانیه مئوفه فلا خفاء فی ثبوت الواسطه بأن یکون بعض أفعال العضو سلیما دون البعض و إن اعتبرت آفه جمیع الأعضاء فثبوت الواسطه أظهر و علی هذا یکون الاختلاف مبنیا علی الاختلاف فی تفسیر المرض.

و لأجل ذلک قال صاحب المباحثات و یشبه أن یکون النزاع لفظیا فمن نفی الواسطه أراد بالصحه کون العضو الواحد أو الأعضاء الکثیره فی وقت واحد أو أوقات کثیره- بحیث یصدر عنها الأفعال سلیمه و بالمرض أن لا یکون کذلک و من أثبتها أراد بالصحه کون کل الأعضاء بحیث یصدر عنها الأفعال سلیمه و بالمرض کون کل الأعضاء بحیث یکون أفعاله مئوفه و فی کلام الشیخ ما یشعر بابتنائه علی الاختلاف فی تفسیر الصحه حیث ذکر فی أول القانون أنه لا یثبت الحاله الثانیه إلا لأن یحدوا الصحه کما یشتهون و یشترطوا شروطا ما بهم إلیها حاجه و ذلک مثل اشتراط سلامه جمیع الأفعال لیخرج صحه من یصدر عنه بعض الأفعال سلیمه دون البعض و من کل عضو لیخرج صحه من بعض أعضائه صحیح دون البعض و فی کل وقت لیخرج صحه من یصح شتاء و یمرض صیفا و من غیر استعداد قریب لزوالها لیخرج صحه المشایخ و الأطفال و الناقهین

فصل (۱۱) فی الفرح و الغم و غیرهما

اشاره

قد یعرض للنفس کیفیات تابعه لانفعالات تحدث فیها لما یرتسم فی بعض قواها من الأمور النافعه و الضاره.

فمنها الفرح و الغم

فالفرح هو کیفیه نفسانیه یتبعها حرکه الروح إلی خارج البدن طلبا للوصول إلی الملذ و الغم و هو کیفیه نفسانیه یتبعها حرکه الروح إلی داخل

البدن خوفا من موذ واقع عليها [عليه].

و منها الشهوه

و هو كيفيه نفسانيه يتبعها حركه الروح إلى الظاهر جذبا للملائم طلبا للتلذذ.

و منها الغضب

و هو كيفيه نفسانيه يتبعها حركه الروح إلى الخارج دفعا للمنافر طلبا للانتقام.

و منها الفزع

و هو ما يتبعها حركه الروح(۱) إلى الداخل خوفا من الموذى واقعا كان أو متخيلا.

و الحزن

و هو ما يتبعها حركه الروح إلى الداخل قليلا قليلا.

و منها الهم

و هو ما يتبعها حركه الروح إلى الداخل و الخارج بحدوث أمر يتصور منه خير يقع أو شر ينتظر و هو مركب من خوف و رجاء فأيهما غلب على الفكر تحركت النفس إلى جهته فللخير المتوقع إلى جهه الظاهر و للشر المنتظر إلى جهه الداخل- فلذلك قيل إنه جهاد فكرى.

و منها الخجل

و هو ما يتبعها حركه الروح إلى الداخل و الخارج لأنه كالمركب من فزع و فرح حيث ينقبض الروح إلى الباطن ثم يخطر بباله أنه ليس فيه كثير مضره فينبسط ثانيا و هذه كلها إشاره إلى ما لكل واحد منها من الخواص و اللوازم- و إلا فمعانيها واضحه عند العقل و كثيرا ما يتسامح فيسر بنفس الانفعالات كما يقال الفرح انبساط القلب و الغم انقباضه و الغضب غليان دم القلب و الغم انحصار القلب و انقباض الدم الذى فيه و السرور انبساط القلب و الدم و ذلك باطل لأن كلا منها كيفيه نفسانيه إذا عرضت يلزمه هذه الانفعالات فى الجوهر المنفعل عن النفس و هى لطيفه بخاريه.

۱- هذا الروح إن كان تكونه فى الكبد سمى روحا طبيعيا و إن كان من القلب سمى روحا حيوانيا- و إن كان من الدماغ سمى روحا نفسانيا و الأول مطيه للقوى الطبيعيه و الثانى للقوى الحيوانيه و الثالث للقوى النفسانيه، إسماعيل ره

و منها الحقد

و هو كيفيه نفسانيه لا يوجد إلا عند غضب ثابت و أن لا يكون الانتقام في غايه السهوله و لا في غايه العسر أما أن الغضب يجب أن يكون ثابتا فلأنه لو كان سريع الزوال لم يتقرر صوره الموذى في الخيال فلا يجتذب النفس إلى طلب الانتقام- و أما أنه يجب أن لا يكون الانتقام في غايه السهوله فلوجهين أحدهما أن الانتقام إذا كان سهلا اشتغلت النفس بحركه الانتقام و اشتغال النفس بالقوه المحركه يمنعها من الاشتغال بانحفاظ صوره أخرى.

و ثانيهما أن الشوق إلى الانتقام إذا اشتد و لم يكن منه خوف بلغ تأكده و سهوله حصوله أن صار عند الخيال كالحاصل و الحاصل لا يطلب حصوله فلا جرم لا يبقى الشوق إلى تحصيله و لذلك فإن الانتقام من الضعفاء لما كان سهلا سقط التشوق إليه و الدليل على أن حال الخيال في الرغبه و الرهبه مبنى على المحاكيات لا على الحقائق كما ينفر النفس عن العسل إذا شبه بمره مقيئه و عن سائر المطاعم و المشارب إذا كانت صورها شبيهه بصور أجسام مستقذره و كذلك الشى ء الذى يسهل حصوله نزل عند الخيال منزله الحاصل فلا يبقى شوق إلى تحصيله و أما أنه يجب أن لا يكون الانتقام في غايه العسر بل يكون في محل الطبع فلأن الموذى إذا كان عظيما مثل الملوك فإن اليأس عن الانتقام منه و الخوف يمنع ثبات صوره الشوق إلى الانتقام في النفس فثبت بهذا أن الحقد إنما يوجد عند وجود غضب ثابت متوسط بين الشده و الفتور

فصل (۱۲) في أسباب الفرح و الغم

اشاره

اعلم أن الله سبحانه خلق بقدرته جرما لطيفا روحانيا قبل هذه الأجسام الكثيفه الظلمانيه و هو على طبقات متفاوته في اللطافه كطبقات السماوات و هو المسمى بالروح النفساني و الحيواني و الطبيعي بحسب درجاته الثلاث في اللطافه و جعله للطافته و توسطه بين العقول و الأجسام الماديه مطيه للقوى النفسانيه تسرى بها في الأعضاء الجسدانيه

و جعل التعلق الأول من القوى النفسانيه مختصا بهذا الروح و فائضا ثانيا بتوسطه فى الأعضاء البدنيه و ماده الروح لطيف الأخلاط و بخاريتها كما أن ماده خلقه الجسد من كثيف الأخلاط و أرضيتها فنسبه الروح إلى صفوه الأخلاط كنسبه الجسد إلى كدرها و كما أن الأخلاط إنما يتجوهر منها الأعضاء لامتزاج بينها يؤدى إلى صوره واحده مزاجيه يستعد بها لقبول الأحوال التى لم يستفد من العناصر كذلك الصفوه من الأخلاط إنما يتجوهر منها الأرواح لقبول القوى النفسانيه التى لم يستفد من البسائط.

ثم إنك ستعلم أن المبدأ الإلهى عام الفيض دائم الجود لا لتخصيص فيضه و جوده من قبله بواحد دون واحد و لا بوقت دون سائر الأوقات بل إنما يقع التخصيص بواحد أو وقت دون واحد و وقت آخرين من جهه تخصيص المواد و الأسباب الناشئه من قبلها لا من قبله فلا جرم لا بد لنا أن نعرف الأسباب المعده لوجود هذه الكيفيات النفسانيه- لأن لا يعترينا شك فى عدم تغير واجب الوجود و صفاته الأوليه أعاذنا الله من ذلك- فاتفق الحكماء و الأطباء على أن الفرح و الغم و الخوف و الغضب كيفيات تابعه للانفعالات الخاصه بالروح الذى ينبعث عن التجويف الأيسر من القلب و يسرى صاعدا لطيفه إلى الدماغ و هابطا كثيفه إلى الكبد و سائر الأعضاء.

ثم إن كلا من هذه الانفعالات يشتد و يضعف لا بسبب الفاعل فإنما يتبع فى اشتداده و ضعفه اشتداد استعداد جوهر المنفعل و ضعفه.

و الفرق بين القوه و الاستعداد كما وقعت الإشاره إليه فى مباحث القوه و الفعل و فى غيرها أن القوه تكون بعيده و الاستعداد قريبا و أن القوه على الضدين سواء و الاستعداد على الضدين لا يكون سواء فإن كل إنسان يقوى على أن يفرح و يحزن إلا أن منهم من هو مستعد للفرح فقط و منهم من هو مستعد للغم فقط و الاستعداد استكمال القوه بالقياس إلى أحد المتقابلين فلنذكر السبب لحصول الاستعداد للفرح.

فنقول إن الذى يعد النفس للفرح أمور ثلاثه

اشاره

كما ذكره الشيخ فى رسالته فى

الأدويه القلبيه.

الأول كون الروح على أفضل أحواله فى الكم و الكيف

أما فى الكم فهو أن يكون كثير المقدار و ذلك لأمرين.

أحدهما أن زياده الجوهر فى الكم يوجب زياده القوه فى الشده كما تبين فى الأصول الطبيعيه.

و الثانى أنه إذا كان كثيرا فيبقى منه قسط واف منه

فى المبدإ و يبقى قسط واف للانبساط الذى يكون عند الفرح لأن القليل ينحل به الطبيعه و تضبطه عند المبدإ أو لا يمكنه من الانبساط و أما فى الكيف فأن يكون معتدلا فى اللطافه و الغلظ و أن يكون شديد النورانيه وافره جدا فيكون مشابهتها لجوهر السماء شديده فهذه هى أسباب الاستعداد للذه و الفرح و اللذه كالجنس للفرح الذى هو كالنوع فالروح التى فى القلب إذا كانت كثيره المقدار معتدله فى المزاج ساطعه النورانيه كانت شديده الاستعداد للفرح و إذا عرفت ذلك ظهر أن المعد للغم إما قله الروح كما للناقهين- و المنهوكين بالأمراض و المشايخ و أما غلظته كما للسوداويين و المشايخ فلا يبسط لكثافتها و أما رقته كما للنساء و المنهوكين فلا يفى بالانبساط و أما ظلمته كما للسوداويين.

الثانى أمور خارجيه و هى كثيره- قال الشيخ فمنها قويه و منها ضعيفه و أيضا منها معروفه و منها غير معروفه و مما لا يعرف ما قد اعتيد كثيرا و كل ما اعتيد كثيرا سقط الشعور به و الأسباب المفرحه و الغامه ما كان منها قويا و ظاهرا فلا حاجه إلى ذكره و أما الأخرى فمثل تصرف الحس فى ضياء العالم و الدليل على إلذاذه إيحاش ضده و هو الإقامه فى الظلمه و مثل مشاهده الشكل و الدليل على تفريحه غم الوحده.

و فى هذا الاستدلال نظر إذ لا يلزم من كون الشى ء على صفه كون ضده على ضد تلك الصفه فإن الشيخ نفسه قد بين فى كتاب الجدل أن هذه قضيه مشهوره و هى

باطله فى نفسها فعلى هذا لا يلزم من كون الظلمه موحشه أن يكون تصرف الحس فى ضياء العالم لذيذا و مثل التمكن من المراد فى الوقت و الاستمرار على توقف مقتضى القصد من غير شاغل و كذا العزائم و الآمال و ذكر ما سلف و رجاء ما يستقبل و تحدث النفس بالأمانى و المحادثه و الاستغراب و الاغتراب و التعجب و الإعجاب و مصادفه حسن الإصغاء من المجاور و المساعده و الخديعه و التلبيس و الغلبه فى أدنى شى ء و غير ذلك.

و أما الأسباب العامه الخارجه فمقابلات هذه الأمور المذكوره و هى مثل تذكر الأخطار التى عرضت و الآلام التى قوسيت و الأحقاد و ما غاظ من المعاملات و المعاشرات و مثل توهم المخاوف فى المستقبل و خصوصا من الواجب عن مفارقه هذه الدار الدنيا التى تصرف عنها قناعه العاقل بما لا بد منه و الفكر فى غيره من المهمات الأخرويه التى يجب السعى فيها و مثل الانقطاع عن الشغل و الفكر العارض و القصور عن المراد و غير ذلك مما لا يحصى فهذه و أمثالها ترد على نفس المستعد للغم فتغمه- ثم التخيل بفوته فى السوداوى مما يعين ذلك بإيراد الأشباه و المحاكيات لما يوحش و يغم و إنما يقوى التخيل فى السوداوى ليبس مزاج الروح الموضوعه فتخف حركتها و لإعراض العقل عن القوى الباطنه لفساد مزاج الروح التى فيها و اختصاص حركاتها على مقتضى ما يعد له ذلك المزاج و الكيفيه الرديه المظلمه.

الثالث أن تكرر الفرح يعد النفس للفرح

و تكرر الغم بعد النفس للغم لما ذكره الشيخ أن كل فعل ذى ضد إذا تكرر فإن القوه عليه تشتد و كل قوه تشتد يصير استعداده أشد.

و بيانه بوجهين أحدهما الاستقراء فإن الجسم إذا سخن مرارا متواليه استعد لسرعه التسخن و كذا إذا أبرد و كذا إذا تخلخل و كذا إذا تكثف و القوى الباطنه تصير لها عند تكرر أفعالها و انفعالاتها ملكه قويه ما كان حالا و بمثل هذا تكتسب الأخلاق.

و ثانيهما القياس المأخوذ عن المشهودات فإن كل انفعال حدث للشى ء فهو مناسب لجوهره و المناسب للشى ء معاند لضده و المعاند للضد إذا تمكن مرارا نقص من

استعداد القوه عليه للقابل له فيزاد فى استعداد ضده الذى هو مناسبه.

فهذا هو بيان هذا المعنى بالاستقراء و القياس المقبولى.

و أما التحقيق البرهانى فالكلام فيه أرفع من هذا النمط إذ المقصد أيضا ليس فى الجلاله بحيث لم يجز الاكتفاء فيه بما دون البرهان اللمى الدائمى و إن كان ذلک أيضا مقدورا بل يصح القناعه فيه بما يؤكد الظن كما فعله الشيخ فقال على طريقه البحث الطبيعى و هو أن الفرح يلزمه أمران- أحدهما تقويه القوه الطبيعيه.

و الثانى تخلخل الروح لما يكلفها الفرح لأنه كيفيه نفسانيه و النفس متصرفه فى الروح التى هى مطيه قواها من الانبساط و يتبع [منبع] تقوى القوه الطبيعيه أمور ثلاثه.

أحدها اعتدال مزاج الروح.

و ثانيها كثره توليدها بدل ما يتحلل.

و ثالثها حفظها عن استيلاء التحلل عليه أما تخلخل الروح فيتبعه أمران- أحدهما الاستعداد للحركه و الانبساط للطف القوام و الثانى انجذاب الماده العاديه إليه بحركته بالانبساط إلى غير جهه الغذاء و من شأن كل حركه بهذه الصفه أن تستتبع ما وراءها لتلازم صفائح الأجرام و امتناع الخلاء.

و بالجمله انجذاب المتأخر عند سيلان المتقدم كما فى الرياح و كذلک المياه- فتكرر الفرح بهذا المعنى يعد للفرح و أما الغم إذا تكرر اشتدت القوه عليه لأن الغم يتبعه أمران مقابلان للوصفين التابعين للفرح.

أحدهما ضعف القوه الطبيعيه.

و الثانى تكاثف الروح للبرد الحادث عند انطفاء الحراره الغريزيه لشده الانقباض و الاحتقان من الروح و يتبع ذلک أضداد ما ذكرنا فثبت أن تواتر الفرح بعد الفرح يعد الروح للفرح و تواتر الغم بعد الغم يعد الروح للغم فالفرحان لا يعمل فيه من

الغامات إلا القوى و يعمل فيه المفرحات الضعيفه و الممنو بالغم حاله بالضد مما ذكر

فصل (۱۳) فی ضعف القلب و قوته و الفرق بین الأول و بین التوحش و کذا بین الثانی و بین النشاط

اشاره

و اعلم أن هاهنا حاله هی ضعف القلب و أخری هی التوحش و ضیق الصدر و هما متشابهان و بینهما فرق و کذلک هاهنا حاله هی قوه القلب و أخری هی النشاط و انشراح الصدر و هما أیضا متشابهان و بینهما فرق و یشکل الفرق بینهما لتلازمهما فی أکثر الأمر- و لأن الأولین یظن بهما حالتان انفعالیتان و الثانیتین یظن بهما حالتان فعلیتان و بین طرفی کل واحد من القسمین فرق ظاهر من وجوه-

أما الأول

فلیسا بمتلازمین لأنه لیس کل ضعیف محزانا و لا بالعکس و أیضا لیس کل قوی القلب مفراحا و بالعکس.

و أما الثانی

فلأن الحدود متخالفه و ذلک لأن ضعف القلب حال بالقیاس إلی الأمر المخوف من جهه قله احتماله و ضیق الصدر حال بالقیاس إلی الأمر الموحش من جهه قله احتماله و المخوف هو الموذی البدنی و الموحش هو الموذی النفسانی.

و أما الثالث

فلأن اللوازم النفسانیه مختلفه فضعف القلب یحرک إلی الهرب و التوحش و ضیق الصدر قد یحرک إلی الدفع و المقاومه و یرغب کثیرا فی ضد الهرب و هو البطش و لذلک فإن القوه کثیرا ما یفتر عند ضعف القلب مع أنها کثیرا ما تهیج عند التوحش و أیضا أن فی ضعف القلب انفعالین انفعال بالتأذی و انفعال بالتشوق إلی حرکه المباعده و فی ضیق الصدر انفعال واحد و هو بالتأذی فقط و لیس یلزم من ذلک التشوق إلی الهرب علی سبیل الطبع بل ربما اختار مقتضاه لغرض آخر فیکون ذلک شوقا اختیاریا لا شوقا حیوانیا و ربما اختار المقاومه و البطش.

و أما الرابع

فلأن اللوازم البدنيه متخالفه لأن ضعف القلب يلزمه عند حصول الموذى الذى يخصه خمود من الحراره الغريزيه و استيلاء من البروده و ضيق الصدر يلزمه كثيرا عند حصول الموذى الذى يخصه اشتعال من الحراره الغريزيه.

و أما الخامس

فلأن الأسباب الاستعداديه متخالفه فإن ضعف القلب قد يتبع لا محاله رقه الروح بإفراط و برد المزاج و ضيق الصدر قد يتبع كثافه الروح و سخونه مزاجه

فصل (۱۴) فى سبب عروض هذه العوارض البدنيه لأجل تكيف النفس بتلك الكيفيات النفسانيه

اعلم أن العوالم متطابقه و النشأه متحاكيه كل ما يعرض فى أحد العوالم ينشأ منه ما يوازنه(۱) و يحاكيه فى عالم آخر و هكذا الإنسان عالم صغير مشتمل على ثلاث مراتب أعلاها النفس و أدناها البدن بما فيه من الخلط الصالح و هو الدم و أوسطها الروح فكما سنح فى النفس كيفيه نفسانيه يتعدى أثر منه إلى الروح و بواسطته ينزل فى البدن و كلما يسنح حاله جسمانيه للبدن يرتقى أثر منه بواسطه الروح إلى النفس فالنفس و البدن متحاذيان متحاكيان لعلاقه السببيه و المسببيه بينهما بوجه- و كما أن جوهر أحدهما يحاكى جوهر الآخر فكيفه لكيفها و انفعاله لانفعالها و استحالته لاستحالتها و هكذا حكم الروح الذى هو برزخ بينهما فإذا طرأت كيفيه نفسانيه كاللذه سواء كانت عقليه أو خياليه مثلا و هو كما علمت صوره كماليه علميه أو خياليه يطرأ بسببها انبساط فى الروح الدماغى المعتدل و بتوسطه للبدن اهتزاز

۱- و السر فيه أن الوجود حقيقه واحده ذات نشئات متفاوته بالكمال و النقص فالكامل حكايه للناقص بنحو الكمال و الناقص حكايه للكامل بنحو النقصان لأجل ذلك قيل إن العله حد تام للمعلول و المعلول حد ناقص للعله فافهم إسماعيل ره

و ظهور للدم الصافى و احمرار للوجه.

و إذا طرأ على النفس خوف أو ألم ينقبض الروح إلى الداخل و بتوسطه يحدث فى البدن انقباض فى الوجه و اصفرار فى الوجه و هكذا القياس فى سائر الكيفيات النفسانيه و العوارض البدنيه و كما أن الروح مطيه للقوى النفسانيه فالدم أيضا مركب لهذه الروح يتحرك بحركتها تاره إلى الخارج و تاره إلى الداخل و ذلك إما دفعه و إما قليلا قليلا و الحركه إلى الخارج قد يكون للذه و النشاط و قد يكون للغضب و قد يكون للرجاء و التوقع و ما يجرى مجراه و الحركه إلى الداخل قد يكون للألم و الحزن و قد يكون للخوف و الهرب و الفكر و ما يجرى مجراه.

ثم الحركات الخارجيه و الداخليه متفاوته فى الزمان كالسرعه و البطء و فى الكم كالانبساط و الانقباض و فى الكيف كاشتداد الحراره و الحمره فى الدم و مقابلاهما و كذا يتفاوت الحركه فى هذه المعانى بحسب اشتداد الكيفيه النفسانيه الباعثه إياها و ضعفها ففى الغضب الشديد يتحرك الروح مع مركبه الذى هو الدم إلى الخارج دفعه.

و ربما ينقطع مدده أو ينطفى بسبب الاحتقان فيموت صاحبه و فى الفرح يتحرك يسيرا يسيرا إذا كان الفرح معتدلا و فى الفرح المفرط و إن كانت حركته بحسب الزمان بطيئا لكن بحسب الكم يكون انبساطه عظيما فربما يؤدى إفراطه إلى زوال الروح بالكليه و كذا الحال فى الحركه إلى الداخل ففى الفزع الشديد دفعه و فى الحزن قليلا- قليلا و فيهما أيضا قياس ما ذكرنا على العكس و قد يتفق أن يتحرك إلى الجهتين فى وقت واحد إذا كانت الكيفيه النفسانيه يعرضها عارضان مثل الهم فإنه قد يعرض معه غضب و حزن فيختلف الحركتان و مثل الخجل فإنه ينقبض أولا- إلى الباطن ثم يعود العقل فينبسط المنقبض فيثور إلى الخارج و يحمر اللون

فصل (۱۵) فی مناسبه ما بین شی ء من تلک الکیفیات النفسانیه و بین الدم الذی هو حامل الروح الحامل لآثار تلک الکیفیات

اشاره

قال الشیخ الدم الکثیر الصافی إن کان معتدل القوام و المزاج أعد للفرح- لکثره ما یتولد منه من الروح الساطع و أما إن کان کثیرا و صافیا و معتدل القوام- لکنه زائد فی السخونه أعد للغضب لکثره اشتعاله و سرعه حرکته فأما إن کان الدم کثیرا و صافیا لکنه رقیق القوام بارد مائی أعد للجبن و لضعف القلب لأن الروح المتولد منه یکون ثقیل الحرکه إلی الخارج قلیل الاشتعال لبرده و رطوبته فیقل فیه الاستعداد للفرح و الغضب و یکون لرقته سهل التحلل و لبرده قلیل التولید و الدم الکدر الغلیظ الزائد فی الحراره یعد للغم و الغضب الثابت الذی لا ینحل أما الغم فلما یتولد من الروح الکدر و أما الغضب فلسرعه اشتعاله لحرارته و أما ثبات الغضب فلأنه کثیف إذا تسخن لم یبرد بسرعه.

و أما غضب الدم الصفراوی الرقیق فیکون أسرع هیجانا و أسرع انحلالا لأن الروح المتولده عن ذلک الدم أشد حراره و هو مع ذلک غیر کثیف و إذا کان دمه صافیا مشرقا کان مع ذلک مفراحا و الدم الغلیظ الغیر الکدر إذا کان زائدا فی الحراره و هو فی النوادر کان صاحبه غیر محزان و یکون شجاعا قوی القلب و یکون غضبه أقل لأن المفراحیه تکسر من الغضب و المحزانیه تعد للغضب لأن الغضب حرکه إلی الدفع و المفراحیه مناسبه للذه و اللذه یکون الحرکه فیها نحو الجذب- و هذا الإنسان یکون غضبه فی الأمور عظیما و یکون شدیدا لتسخن روحه و لذلک بعینه قلیل الخوف و الدم الغلیظ الغیر الکدر الزائد فی البروده یکون صاحبه لا محزانا و لا مفراحا و لا یشتد غضبه و یکون جبنه إلی حد و یکون بلیدا فی کل أمر سالما لأن روحه یکون شبیه دمه و الدم الغلیظ الکدر و الزائد فی البروده یکون صاحبه متوحشا

محزانا ساكن الغضب إلا فى أمر عظيم و ثبت غضبه دون ثبات الحار المزاج الذى يشاكله فى سائر الأوصاف و فوق ثبات الرقيق القوام و يكون حقودا.

قال الشيخ فى سبب شده الفرح فى شارب الخمر و شده الغم فى السوداوى

أما الأول

فلأن الخمر إذا شربت باعتدال ولدت روحا كثيره معتدله فى الرقه و الغلظ شديده النورانيه و ذلك هو السبب الأول و سببيته للفرح أن الروح إذا كانت كثيره معتدله ساطعه يستعد للانفعال من أدنى سبب من المفرحات فإن المستعد للشى ء يكفيه أضعف أسبابه مثل الكبريت فى الاشتعال فإنه يشتعل بأدنى نار لا يشتعل الحطب بأضعافها و لهذا يكثر فرح شارب الخمر حتى يظن به أنه يفرح لذاته- و ليس كذلك لأن حدوث أثر لا عن مؤثر محال.

و السبب الثانى

أن تلك الأرواح يكون الدماغيه منها شديده الرطب و شديد التموج لما يتصعد إليها من البخارات الرطبه المضطربه فلرطوبتها لا يذعن للتحريك اللطيف الروحانى و لاضطرابها لا- يذعن للتشكيل الروحانى و حينئذ يصعب على العقل- أن يستعمله فى الحركات الفكريه فيعرض القوه العقليه عنها إعراضا بقدر مقتضى حالها ريثما يعتدل مزاجها و يسكن تموجها.

و إذا قل استعمال العقل لتلك الأرواح صارت تلك الأرواح مشغوله بما يرد عليها- من الأسباب الخارجه و لذلك تأثرها من الأسباب النافعه فى اللذه أكثر من تأثرها من الأسباب النافعه فى الجميل و من النافعه فى الحال أكثر من النافعه فى المستقبل و من الذى بحسب الظن أكثر من الذى بحسب العقل.

و السبب الثالث

أن الحس الظاهر أقدر على تحريك الروح الباطن من العقل على تحريكه و لذلك فإن العقل إذا استصعت الروح الباطن عليه استعان بالحس فيمكن منه كما فى العلوم الهندسيه و إذا كان كذلك قل تأثير المفرحات المستقبله- و الجميله و العقليه فى نفس الشارب و استولى عليه تأثر المفرحات اللذيذه و العاجله

و الحسیه و لأن استعداده شدید فیکفیه منها أدنی سبب کما للصبی فیظن أنه یفرح بلا سبب و ذلک محال فقد اجتمع لشارب الخمر أمور ثلاثه.

أحدها استکمال جوهر روحه فی الکم و الکیف.

و ثانیها اندفاع الأفکار العقلیه عنه التی ربما یکون أسبابا للغم.

و ثالثها استعمال تخیله و تفکره فی المحسوسات الخارجه التی هی أسباب اللذه فلا جرم یکمل فرحه و یقوی نشاطه.

أقول هذه الأمور المذکوره إذا اطلع علیها ناقص العقل یصیر منشأ لإقدامه علی فعل الشرب و أما إذا اطلع علیها عاقل یصیر بعض هذه الأسباب بل کلها باعثا لإعراضه عنه و إن لم یصل إلیه حکم الشریعه الإلهیه سیما و قد نص علی تحریمه و تقبیحه بأبلغ تأکید فإن الإنسان مخلوق للنشأه الثانیه و کماله العقلی إنما یحصل بارتحاله عن هذه النشأه و رجوعه عنها إلی جوار الله و عالم ملکوته و ذلک بمطالعه العقلیات الدائمات و الابتهاج بها دون الحسیات الداثرات و التلذذ بها.

و أما الثانی فهو غم السوداوی فلأن حاله بالضد من ذلک و الأسباب فی حقه أضداد لتلک الأسباب فإن جوهر روحه قلیل المقدار ضعیف الکیفیه فینفعل من الأسباب الموذیه و الغامه لاستعداده للغم فیکون قوی التخیل مصروفا فی الأمور البعیده المستقبله لأن روحه التی فی البطن الأوسط من الدماغ تخفف حرکتها بجفافها لما یفیده السوداء من الیبس.

ثم إنه لقوه تخیله تصور الأشباه و المحاکیات للأمور الموحشه و الغامه فکأنه یشاهدها قائمه فی الخارج واقعه علیه فیکثر غمه و أکثر ما فی هذه الفصول إنما نقلناها عن المقاله التی جمعها الشیخ فی الأدویه القلبیه.

و هذه المسائل و إن کانت أنسب بالطبیعیات إذ کان المنظور إلیه فیها ما یعرض الجسم من حیث انفعاله و لکن نظرنا فیها إلی نحو الوجود لأنواع الکیفیات النفسانیه و أحوالها و عوارضها و ما یطابقها و ما یوازیها من أحوال الجسم و عوارضه و هذا

آخر الكلام فى هذا القسم من الكيفيات

القسم الرابع فى الكيفيات المختصه بالكميات و فيه ثلاث مقالات

و قبل الشروع فيها نورد بحثين

الأول فى معرفه حقيقه هذا النوع

و هى أنه كيفيه تعرض أولا للكميه و بواسطتها للجسم.

فإن قلت الخلقه عباره عن مجموع اللون و الشكل و هى تعرض أولا للجسم الطبيعى فإنه ما لم يكن جسم طبيعى لم يكن هناك خلقه قيل الأمور العارضه لكميه- منها ما هى عارضه لها بما هى هى و منها ما هى عارضه بما هى كميه لشى ء مخصوص- كالفطوسه و هى التقعير العارض لمقدار جسم مخصوص هو الأنف و فى كلا القسمين يكون العارض من عوارض الكميه عند كثير من العلماء.

و أما أنا فأقول أما الكيفيات النفسانيه فمعلوم أنها ليست من عوارض الكم- و أما الاستعداديه و اللااستعداديه فليست حاملها العمق و بتوسطه الجسم بل يحملها الماده المنفعله بتوسط صوره توجبها و أما المحسوسه فهى أيضا مما يوجبها انفعالات الجسم المادى بما هو مادى منفعل فلا بد أن يكون المختصه بالكميات مما ليس فيه انفعال أصلا.

فيرد الإشكال علينا فى أمرين أحدهما الخلقه أنها من أى الكيفيات فأقول الخلقه يشبه أن يكون وحدتها غير حقيقيه لأنها ملتئمه من أمرين من الشكل و هو من الكيفيه المختصه بالمقدار و من اللون و هو من الكيفيه المحسوسه و ثانيهما اللون فإن حامله هو السطح كما عرفت فإن الجسم بنفسه غير ملون بل معنى كونه ملونا أن سطحه ملون فإذن يتوجه هاهنا أن يكون اللون و كذا الضوء داخلين فى هذا النوع لأن حاملهما الأول هو السطح مع أنهما داخلان تحت النوع المسمى بالانفعاليات و الانفعالات فيكون الحقيقه الواحده داخله تحت

جنسين و هو محال و هذا الإشكال مما استصعبه بعض.

فأقول هما من عوارض السطح لكن من جهه ما يعرض لجسمه من مزاجه المخصوص و لو كانا من عوارض السطح لذاته لكان كل سطح ملونا مضيئا و ليس كذلك.

و البحث الثانى فى أقسامه و هى أربعه

فى المشهور الأول الشكل و هو ما أحاط به حد أو حدود إحاطه تامه و الزاويه و هى ما أحاط به خطان يلتقيان عند النقطه أو ما أحاط به سطح أو سطوح ينتهى بنقطه أو يتلاقى عند نقطه إحاطه غير تامه.

الثانى ما ليس بشكل و لا زاويه مثل الاستقامه و الاستداره.

و الثالث هو المسمى عندهم بالخلقه و هى ما يحصل من اجتماع اللون و الشكل.

الرابع الكيفيات العارضه للعدد مثل الزوجيه و الفرديه و التربيع و التجذير و التكعيب.

ثم المسائل المهمه التى يجب أن يبحث عنها فى هذا الموضع هى هذه أحدها أن يعرف المعنى الجامع لهذا الجنس و ثانيها النظر فيما قيل من الرسم المشهور و ثالثها تحقيق الحال فى أن الشكل من الكيف و ليس من الوضع و رابعها حال الزاويه أنها فى أى مقوله هى واقعه و خامسها حال الخلقه و أنها كيف وقوعها فى جنس واحد- من أنواع عند القائلين به و سادسها حال ما يجرى مجراه إذا اتفق إن كان يصدق عليه مقولتان فإلى أيهما ينسب الواحد الحاصل من الجمله.

أما البحث عن المعرفه فقد أشرنا إليه فيدخل فى التعريف الشكل و الاستقامه و الانحناء و التسطيح و التحديب و التكعيب و التقعير و الزوجيه و الفرديه و أما الاعتراض عليه بحال اللون فقد دفعناه و كذا أشرنا إلى وجه الدفع فى انتقاض التعريف بالخلقه- من أنها ليست ذات وحده حقيقيه و كل مركب ليس ذا وحده حقيقيه فلا بأس باندراجه تحت جنسين لكن الشيخ لم يسلك هذا المسلك و إلا لزم كون الخلقه بالذات من هذا النوع و إن كان أحد جزئيه من نوع آخر.

فقال إن الأمور التى تعرض للكميه منها ما يعرض للكميه نفسها لا بشرط أنها

كميه لشـى ء و منها ما يعرض للكميه فى نفسها بشرط أنها كميه لشى ء فيكون الكميه هى المعروض الأولى له فى ذلك الشى ء ثم الشـى ء فليس إذا كان لا يعرض له أمر- إلا و هو كميه شى ء يجب أن يكون إذا عرض له الأمر لم يكن عروضه أوليا فإنه لا سواء قولنا إن الكميه يعرض له الأمر عند ما يكون فى شى ء و قولنا إن الكميه إنما يعرض لها الأمر لأنها فى الشى ء الذى عرض له الأمر كما لو قال أحـد فى النفس لا يعرض لها النسـيان إلا و هى فى البدن لم يدل ذلك على أن النسـيان إنما يعرض للبدن و بتوسـطه للنفس كمـا أن الحركه تعرض للبـدن و بتوسـطه يقـال على بعض قوى النفس ثم اللون حامله الأول هو السـطح كما هو المشهور.

و تحقق فى العلم الطبيعى أن الجسم فى نفسه غير ملون بل معنى أنه ملون أن سـطحه ملون فالخلقه تلتئم من شـى ء حامله السطح بذاته أو ما يحيط به السطح و هذا الشى ء هو الشكل و شى ء حامله السطح و لكن عند كونه نهايه لجسم ما طبيعى و هذا الشى ء هو اللون فإذن الخلقه تلتئم من أمرين حاملهما الأول هو الكم و بسببه يقال على الجسم انتهى ما ذكره الشيخ.

و قد عرفت ما فيه و أما سائر الأبحاث فيجى ء فى بعض الفصول

المقاله الأولى فى الاستقامه و الاستداره و فيه فصول

فصل (١) فى حقيقتهما

قـد عرفت اسـتقامه الخـط بكونه بحيث أى نقطه فرضت فيه كانت بالكليه على سـمت واحـد أى لا يكون بعضـها أرفع و بعضـها أخفض و هـذا التعريف منسوب إلى أقليـدوس- و قد عرفت أيضا بكونه أقصـر الخطوط الواصـله بين نقطتين و هذا منسوب إلى أرشميدس- و يرد الإشكال إما على تعريف أقليدوس فللزوم الدور فإن كون النقطه

المفروضه أو الموجوده على سمت واحد معناه على بعد واحد و هو معنى الخط المستقيم بعينه و إما على تعريف أرشميدس فبأن المستدير يمتنع أن يصير مستقيما فإذا امتنع ذلک امتنع التطبيق بينهما و إذا امتنع التطابق امتنع الحكم بأن أحدهما أقصر أو أزيد و سيأتى ما فيه.

و الحق أن المطلوب بديهى و التعريفات للتنبيه على بعض الخصوصيات و قد عرفت أيضا المستقيم بأنه الذى يطابق أجزاءه بعضها بعضا على جميع الأوضاع فإن المستدير إذا قطع منه شى ء فربما ينطبق عليه فى بعض الأوضاع كما إذا جعل محدب كلا القوسين فى جهه واحده دون وضع آخر كما إذا جعل محدب أحدهما فى غير جانب محدب الآخر.

و قد عرفت بوجه رابع و هو أنه الذى إذا ثبت نهايتاه و أدير لم يتغير وضعه- يعنى أنه إذا فتل لم يتغير وضعه و أما القوس فعند الفتل يتغير الجهه المحدبه إلى غير وضعها و بوجه خامس هو ما يمكن أن يستر طرفه وسطه إذا وقع طرفه فى مقابله إحدى العينين بعد ضم الأخرى و المناقشه فى كل منها مدفوعه بما ذكرناه و هذه التعاريف ما خلا الرابع جاريه فى السطح المستوى

فصل (۲) فى معرفه الدائره و إثبات وجودها

اشاره

اعلم أن هذا الجنس من الكيفيات التى فى الكميات بعضها عارضه للمنفعل و بعضها للمتصل أما التى للمنفصل فبعضها معلومه الوجود بالضروره لا- يحتاج إلى حجه كالزوجيه و الفرديه و غير ذلک و بعضها نظريه يبرهن عليه فى صناعه الحساب و أما عرضيتها فلكونها من عوارض العدد و هو عرض و عارض العرض أولى بأن يكون عرضا و أما التى تعرض للمقادير فليس وجودها ضروريا بينا و ليس للمهندس أن يبرهن على وجودها جميعا بل له أن يأخذ بعضها عن الفيلسوف على طريق التسلم و يبرهن على وجود الباقى كما فى القياسات الاستثنائيه التى مقدمها الاستثنائيه كانت ثابته فى

موضع آخر فإن سائر الأشكال إنما يبين له بوضع الـدائره و تسليم وجودها فإن المثلث الذى هو أول أشكالها المسطحه يصح وجوده إن صحت الدائره و كذا المربع و المخمس و سائر الأشكال المسطحه و المجسمه.

و أما الكره

فإنما يصح وجودها على طريق المهندسين إذا أدير دائره فى دائره و الأسطوانى إذا حركت دائره حركه يلزم فيها مركزها فى أول الوضع لزوما على الاستقامه و المخروط إذا حرك مثلثا قائم الزاويه على أحد ضلعى القائمه حافظا لطرف ذلك الضلع مركز الدائره و دائرا بالضلع الثانى على محيط الدائره.

أما تعريف الدائره

فهو سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض فى داخله نقطه كل الخطوط المستقيمه الخارجه منها إليه متساويه و تقييد النقطه بالدخول غير لازم فى التعريف فإنه لو قيل الدائره سطح يحيط به خط واحد يمكن أن يفرض نقطه كل الخطوط الخارجه منها إليه متساويه لكان صحيحا.

و اعلم أنه لا شك فى وجود الخط المستقيم و أما الدائره فقد أنكرها أكثر مثبتى الجزء الذى لا يتجزى فوجب على الحكيم دون غيره كما عرفت بأن يقيم البرهان على وجودها و للحكماء فى إثبات الدائره حجج ثلاث- الأولى أنا إذا تخيلنا بسيطا مستويا و خطا مرسوما فى ذلك البسيط و تخيلنا إحدى نقطتيه ثابته و الأخرى متحركه حولها إلى أن يعود إلى الموضع الذى بدئت منه فإنه يحدث دائره لأن ما رسمته النقطه مسافه لا عرض لها فهى إذن خط مستدير و الأبعاد فى جميع الجوانب من النقطه الثابته إلى ذلك المستدير متساويه لأنها بمقدار ذلك المستقيم فثبت القول بالدائره.

و ثانيها أن الأجسام البسيطه أشكالها الطبيعه كما ستعرفه هى كرات و إذا قطعت الكره بسطح مستو حدثت لا محاله دائره.

و ثالثها أنا إذا فرضنا جسما ثقيلا و نجعل أحد طرفيه أثقل من الآخر- و نجعله قائما على السطح قياما معتدلا مماسا له بطرف الأخف فلا شك أن الطرف الملاقى

منه للسطح يماس بنقطه منه نقطه من السطح إذا أميل ذلک الجسم حتى سقط فلا يخلو إما أن يثبت تلک النقطه التی منه بمنزله رأس المخروط موضعها أو لا يثبت- فإن ثبت فکل واحد من النقط التی فرضت فی رأس المتحرک قد فعلت ربع دائره و إن لم يثبت فلا يخلو إما أن يکون مع حرکه هذا الطرف إلى أسفل يتحرک الطرف الآخر إلى فوق فيکون کل نقطه فرضت فی جانبی ذلک الجسم بل فی قسميه الصاعد و الهابط قد فعلت دائره فيحصل من هذه النقاط دوائر بعضها محيطه بالأخرى- و مرکز الجميع هی النقطه المحدوده بين القسم الصاعد و الهابط أو يکون غير صاعد بل متحرکا على السطح منجرا على بعد منه فيفعل الطرف الآخر خطا منحنيا غير مستدير و هذا الشق محال لأن هذا الانجرار ليس طبيعيا و لا أيضا قسريا لأن القاسر ليس إلا أن الطرف العالی لثقله يحرک إلى الأسفل و ليس يدفع هذا الطرف إلى تلک الجهه بل إن دفعه على حفظ الاتصال و دفعه على خلاف جهه حرکه العالی- کان ذلک لثقل العالی و اتصاله بالسافل فيضطر إلى ترفع السافل حتى يهبط منحدرا فينقسم الجسم إلى قسمين فيعود ما ذکرناه من وجود الدائره بل الدوائر و إذا ثبت الدائره ثبت المثلثات و القائم الزاويه و المربع و المستطيل و بإثباتها يثبت المجسمات.

أما الکره فمن الدائر کما وصفنا و أما المخروط بأقسامه من قائم الزاويه و حادها و منفرجها فمن أقسام المثلث و أما المکعب فمن المربع و أما الأسطوانه فمن المستطيل- و إذا ثبت الدائره ثبت المنحنى أيضا و ذلک إذا قطع المخروط أو الأسطوانه بسطح محارف غير مواز للقاعده و لا قائم عليها و قد علمت فی بيان اتصال الجسم إلزام القائلين بالجزء للاعتراف بوجود الدائره على طريقتهم و إذا ثبت الدائره على أصلهم بطل أصلهم من إثبات الجزء بإقامه الحجج الهندسيه عليهم بإلزامهم کون مربع قطر المربع مساويا لضعف مربع ضلعه فيلزم عليهم النسب الصميه فی کثير من المقادير و لا يمکن تلک النسبه فی العدد مطلقا و بإلزامهم قسمه الخط على أی وجه أريد مثل أن يکون بحيث

ضرب مجموعه فی أحد قسمیه کمربع القسم الآخر و لا یمکن تلک فی کل عدد بل فی بعض الأعداد إلی غیر ذلک

فصل (۳) فی أن المستقیم و المستدیر یتخالفان نوعا و تحقیق أن الکیفیه بأی معنی یکون فصلا للکمیه

أما [المطلب] الأول

فنقول لا شبهه فی أن بین إفراد المستقیم و المستدیر تخالفا فهو إما بالعوارض الخارجیه أو بالفصول الذاتیه لکن الأول باطل و ذلک لأن الموصوف بالاستقامه أعنی الخط لا یخلو إما أن یجوز عند العقل بقاؤه و زوال وصف الاستقامه- و جریان وصف الانحناء علیه أو لا- یجوز إذ لا- واسطه بینهما لا- جائز أن یبقی الخط بعینه فی الحالین جمیعا و ذلک لأن الخط نهایه السطح و عارضه کما أن السطح نهایه الجسم و عارضه و لا- یمکن أن یتغیر حال النهایه إلا- و یتغیر حال ذی النهایه فما لم یتغیر حال السطح فی انبساطه و تمادیه لا یمکن أن یتبدل حال الخط من الاستقامه إلی الاستداره أو بالعکس و ما لم یتغیر حال الجسم فی انبساطه و تمادیه لا یمکن أن یتبدل حال السطح فإن الکری من الجسم غیر المکعب و الدائره من السطح غیر المربع و إذا صار المعروض معروضا آخر بالعدد کان العارض غیر العارض الأول بالعدد فإذا امتنع بقاء المستقیم من الخط بعینه مع زوال الاستقامه فعلم أن الاستقامه إما فصله أو لازم فصله و کذا المستدیر من الخط یستحیل زوال استدراته إلی الاستقامه أو إلی استداره أخری مع بقائه بعینه.

فعلم أن الاستداره و کذا إفرادها المتخالفه فی شده التقویس و ضعفها فصول ذاتیه أو لوازمها فالدوائر المختلفه بالعظم و الصغر متخالفه بالنوع و علی هذا القیاس أحوال السطوح فی استوائها و تحدیباتها من أنها مقومات و منوعات لا عوارض و مصنفات فمحیطات الکرات المختلفه بالعظم و الصغر متخالفه بالنوع فالجسم إذا انحنی بعد ما لم یکن فلا بد

هناك من تفرق اتصال و تقطع انبساطه يوجب كون السطح منقسما إلى سطوح و كذا المستوى من السطح إذا التوى يوجب انقسام الخط إلى الخطوط و القسمه فى المقادير توجب إبطالها فإن السطح الواحد لا يجوز أن يكون موضوعا للانبساط و الانزواء و لا الخط الواحد موضوعا للطول و القصر و لا الجسم التعليمى الواحد يجوز أن يصير موضوعا للعظم و الصغر بل التخلخل معناه كون الماده الأولى مما يتوارد عليه أفراد المقادير.

و أما المطلب الثانى

فاعلم: أن الفصول البسيطه مجهوله الأسامى إلا باللوازم و لا يجوز أن يكون ماهيه الفصل غير ماهيه الجنس بل الفصول بالحقيقه هى وجودات مخصوصه يلزمها ماهيه الجنس و ليس لزوم الجنس لها و عروضه إياها عروضا خارجيا أو ذهنيا بمعنى أن يكون للعارض وجود و للمعروض وجود آخر بل وجود الفصول بعينه نحو من أنحاء وجود الجنس لكن العقل بضرب من التحليل يحكم بالمغايره بينهما من جهه التعيين و الإبهام كما بين الوجود الشخصى و الماهيه النوعيه.

إذا تقرر هذا فنقول لكل وجود فصل لازم مخصوص كما أن له لازما مشتركا هو المعنى الجنس فلما لم يمكن التعبير عن الوجود و التسميه له عبر عنه بلازمه المخصوص و سمى باسمه لما مر فى صدر هذا الكتاب أن الوجودات الخاصه مجهوله الأسامى و إنما الأسامى للمعانى الذهنيه و الكليات المعقوله فإذن قد ظهر أن مثل الاستقامه و الاستداره و الكرويه و التكعب و سائر الأشكال و الزوايا التى هى من باب الكيف ليست بفصول ذاتيه بالحقيقه للكم المتصل و كذا الزوجيه و الفرديه و التشارك و التباين و المجذوريه و الأصميه ليست بفصول بالحقيقه للكم المنفصل بل إنما هى لوازم فصول و علامات لها أقيمت مقامها فلا يلزم هاهنا كون ماهيه واحده تحت مقولتين بالذات و الآخر بالعرض.

تفريع.

الدوائر المختلفه بالصغر و الكبر مختلفه لما علمت أنه يستحيل أن ينتقل

الخط الواحد من انعطاف مخصوص إلى انعطاف آخر مع بقائه فى الحالين- فكان ذلك الانعطاف المخصوص من لوازم ماهيه النوعيه فما قاله المهندسون إن وتر الزاويه القائمه من كل دائره هو ربع الدور و مقداره تسعون درجه و كذا مقدار نصفه دائما خمس و أربعون درجه و هو وتر نصف القائمه من القسى ليس مما يوجب أن يكون أرباع الدوائر المختلفه بالعظم و الصغر متساويه بل يلزم أن تكون متشابهه لاتحادها فى الزاويه التى هى أوتارها أو فى النسبه إلى كل الدور فالاتحاد بين تلك القسى ليس فى الماهيه و لوازمها بل فى أمر خارج فهى ليست متماثله بل متشابهه أو متناسبه و كذا الحكم فى سائر أجزاء الدوائر المتناسبه من القسى

فصل (۴) فى أن المستقيم و المستدير ليسا متضادين

و ذلك لوجهين أحدهما أن الموضوع القريب للاستقامه و الاستداره ليس واحدا بالعدد كما عرفت و وحده الموضوع القريب شرط للتضاد بين أمرين و الوجه الآخر أن بين المتضادين غايه التخالف فالمستقيم و إن كان فى غايه التخالف عن المستدير لكن ليس كل مستدير فى غايه التخالف عن المستقيم و أحد الشيئين إذا كان ضدا للآخر يكون الآخر ضدا له فلو كان مطلق الاستقامه مضادا لمطلق الاستداره لكان المستقيم الشخصى يضاده مستدير شخصى واحد فإن ضد الواحد بالشخص واحد بالشخص كما أن ضد الواحد بالعموم واحد بالعموم و ليس الأمر هاهنا كذلك- فإن كل خط مستقيم مشار إليه أمكن أن يصير وترا لقسى غير متناهيه لا تشابه بين اثنين منها و ليس فيها ما هو على غايه البعد من المستقيم و ضد الواحد لا يكون إلا واحدا كما مر فلم يكن شى ء منها ضدا له و إذا لم يكن شى ء من تلك القسى ضدا للوتر- فلم يكن الوتر أيضا ضدا له إذ التضاد من النسب المتكرره فى الجانبين فإذا لم يوجد مستدير يكون فى غايه الخلاف عن المستقيم لم يثبت بينهما فكذا بين المستديرات

بطريق أولى

فصل (۵) فيما قيل من منع النسبه بين المستقيم و المستدير من المساواه و المفاضله

قالوا لا يمكن المساواه بينهما مستدلين بأن المستقيم لما امتنع أن يصير مستديرا فامتنع أن يصير منطبقا عليه فإذا امتنع الانطباق بينهما امتنع أن يوصف أحدهما بأنه مساو للآخر أو أزيد أو أنقص فلا يوصف بأنه نصفه أو ثلثه أو عاد له أو مشارك له.

و أورد عليهم أنا نعلم يقينا أن الوتر أقصر من قوسه و أن القسى المتحده الوتر بعضها أقصر من الأخرى.

فأجاب بعضهم تاره بعدم تسليم ذلك كما بين الخط و السطح و الجسم و سائر الأجناس المتخالفه و تاره بتسليم مطلق الزياده و النقصان دون تجويز المساواه- كما يعلم يقينا أن كل زاويه مستقيمه الخطين أعظم من زاويه حادثه عن قوس و خط مستقيم مماس له و أصغر من زاويه تحدث بين قطر الدائره و محيطه لكن يستحيل أن يقع المساواه بين مستقيمه الخطين و مختلفهما.

و صاحب المباحث رجح الأول فقال و الأولى أن يمنع كون القوس أعظم من الوتر كيف و الأعظم ما يوجد فيه الأصغر و ليس يمكن أن يوجد فى القوس مثل الوتر- بل ذلك بحسب الوهم و أن المستدير لو أمكن صيرورته مستقيما لكان حينئذ يوجد فيه مثله و زياده و لما لم يكن ذلك كان التفاوت بحسب وهم غير ممكن الوجود.

أقول لقائل أن يقول هم صرحوا بأن التطبيق بين الدائره و الخط المستقيم- و إن لم يمكن بحسب الإن دفعه لأن الملاقاه بينهما فى كل آن لا يمكن إلا بنقطه لكن يمكن الانطباق بينهما بحسب الزمان كما فى الكره المدحرجه على سطح مستو فإن

كان كذلك أمكن اتصافهما بالمساواه و المفاضله و لذلك عرف أرشميدس الخط المستقيم بما سبق ثم استحاله أن يصير شى ء شيئا آخر لا- يستلزم استحاله انطباقه عليه- لكن يمكن دفعه بأن اشتمال الزائد على المثل بالقوه القريبه من الفعل معتبر فى المفاضله و ذلك منتف هاهنا إذ ليس بعض المستدير مماثلا فى الماهيه للمستقيم.

اللهم إلا أن يقال إن المماثله بينهما باعتبار الجنس القريب المأخوذ مجردا عن الزوائد العقليه [الفصليه] من الاستقامه و الاستداره أعنى المقدار الخطى المنقسم فى جهه واحده فقط دون غيرها من المخصصات فإن هذه التعليميات أمور خياليه- للوهم أن يجردها عن الموارد و نحن نعلم أن الخيال يقدر أن يصير المنحنى مستقيما و المستقيم منحنيا مع بقائه و إن لم يمكن للخيال أن يتخيل مطلق المقدار مجردا عن خصوصيات الخطيه و السطحيه و الجسميه لشده إبهامه الجنسى.

فلأجل ذلك ساغ القول بوجود النسبه بين الخطين المختلفين و السطحين المختلفين بوجه من الوجوه كما فى الوجود الزمانى أو بحسب الخيال لا بحسب الخارج و لا فى الوجود الدفعى.

و هذا ما يمكن أن يقال و بالله التوفيق

المقاله الثانيه فى الشكل و فيه فصول

فصل (۱) فى تعريفه

قد عرفه المهندسون بأنه الذى يحيط به حد واحد أو حدود و هو مسطح و مجسم- و ذو الحد إذا كان سطحا كان حده خطا و إذا كان جسما كان حده سطحا و أما النقطه فلم يكن حدا للشكل إذ الهيئه الحاصله للخط باعتبار كونه محدودا بنقطتين لا يسمى شكلا و لا الخط

باعتباره و إن كانت إحاطتهما بالخط تامه لا كما زعمه بعضهم أنه يخرج بقيد كون الإحاطه تامه أما كون المحيط حدا واحدا فكما للدائره و الكره و أما كونه حدودا متعدده فكما للمربع و المكعب و كما لنصف الدائره و نصف الكره إذا كانت الحدود مختلفه.

فإذا تقرر ذلك فنقول فى كل شكل أمور ثلاثه أحدها الموضوع- و الثانى حده أو حدوده و الثالث الهيئه الحاصله فيه.

فالمربع مثلا حقيقه ملتئمه من سطح و حدود أربعه و هيئه مخصوصه يسمى بالتربيع و هى مغايره لذلك السطح و الحدود و لذلك لا يحمل عليه و عليها و لا شى ء منهما يحمل عليه.

فلا يقال التربيع ما يحيط به الحدود الأربعه و لا العكس و لا التربيع هو السطح و لا العكس لأن المربع عباره عن سطح يوصف بكذا و كذا و لا شك أن السطح و إن أخذ مع ألف قيد فإنه لا يخرج من كونه سطحا فظهر أن هذه المقادير المحدوده ليست من باب الكيف و لا يجوز أن يكون المركب من المقدار و الهيئه المخصوصه من باب الكيف و إن لم يكن من باب الكم أيضا لما علمت من امتناع كون ماهيه واحده تحت مقولتين أو جنسين متباينين و قد علمت أيضا أن ما يعد من الفصول الذاتيه لأنواع المقادير و الأعداد ليست هذه الكيفيات بل هى أمور مجهوله تعرف بهذه اللوازم و لا استحاله فى كون بعض المقولات لازما لبعض أخرى فى الوجود فإذن قد وضح أن الذى يمكن أن يعد من باب الكيف هو الهيئه العارضه فإذا ثبت هذا فيشبه أن الرسوم المذكوره فى الأشكال غير محققه للأمور التى هى من باب الكيف بل لما يستعمله المهندسون و كذا الأحكام فيقولون هذا الشكل مساو لشكل آخر أو أعظم أو أصغر أو نصفه أو ثلثه كما يقولون أن المسدس على الدائره أعظم منها و الذى فى الدائره أصغر منها و أن الزاويه القائمه فى المثلث المتساوى الساقين ضعف كل من الباقيين و كل منها نصفها فإنما يعنون بذلك المقدار المشكل لا شكله لأن الشى ء الذى يحيط به الحدود بالذات هو المقدار و المقدار كم بالذات و الشكل كيف و الكيف

لیس بکم فإن المربع غیر التربیع و المدور غیر التدویر.

أقول بقی هاهنا شی ء آخر و هو أنه کما أن الواحد قد یعنی به نفس الواحد بما هو واحد و قد یعنی به شی ء آخر هو واحد و کذا المضاف قد یعنی به نفس المضاف لا مقوله أخری کالجوهر أو الکم أو غیرهما هو المضاف و قد یعنی به شی ء آخر هو ذو إضافه- کذات الأب الموصوفه بأنه أب فکذا الحکم هاهنا فالمثلث یمکن أن یراد به نفس المثلث لا شی ء آخر ذو تثلیث کما یقال أبیض و یعنی به العارض فحینئذ لم یبق بین الشکل و المشکل فرق و أیضا لو فرض مقدار المثلث مجردا عن الماده کما فی التخیل لا- یحتاج فی کونه مثلثا إلی کیفیه عارضه له حتی یصیر بها مثلثا بل ذاته بذاته مثلث و تثلیث أی ما به یکون الشی ء مثلثا.

و أما إن أرید بهذه الأشکال نفس المعانی المصدریه الانتزاعیه فلیست حینئذ إلا أمرا عقلیا اعتباریا من باب النسب الإضافیه العقلیه کالشیئیه و الجوهریه و أمثالها- فالمهندس یرید بالإشکال نفس هذه المقادیر المحدوده فهی إشکال و مشکلات کما وصفنا و أما غیرهم فیریدون بالشکل المعنی العارض للمواد الطبیعیه المأخوذ مفهومه من حاله انفعالیه تعرض للجسم الطبیعی من جهه مقداره.

هذا ما تیسر لنا فی تحقیق هذا المقام و هو ثانی تلک الأبحاث المشکله لکنا نقول یشتبه أمر هذه الهیئه الشکلیه بأمر الوضع و هو ثالث الأبحاث الخمسه المذکوره فی صدر الکلام فی هذا النوع فلنتکلم فیه

فصل (۲) فی أن الهیئه المذکوره هل هی من الکیف أو من الوضع

أما وجه الاشتباه بین الشکل و الوضع فلأن الشکل هیئه(۱) حاصله

۱- و لو قیل فی وجه الاشتباه إن الشکل هیئه للشی ء باعتبار نسبته إلی الخارج و هو الحد الواحد أو الحدود المحیط أو المحیطه به و الوضع هو الهیئه للشی ء بسبب نسبته إلی الخارج فیکون الشکل من الوضع لاندفع ما سیذکر المصنف قدس سره فی بیان الغلط من الوجه الأول و الثانی و کان وجه الغلط هو الثالث و علیک بالتأمل الصادق فتأمل، إسماعیل ره

فی المقدار أو المتقدر من جهه إحاطه حده أو حدوده به و أن الوضع باعتبار أحد معانیه- هو الهیئه الحاصله للشی ء بسبب نسبه أجزائه بعضها إلی بعض و لا شک أن التربیع مثلا هیئه حاصله للشی ء بسبب نسبه أطرافه و حدوده إلیه فهو من الوضع.

و أما وجه الحل فنقول قد عرض هذا الغلط من جهه اشتراک الاسم فی معانی الوضع فیقال وضع لحصول الشی ء فی موضعه و هذا هو نفس مقوله الأین و یقال لکون الشی ء مجاورا لشی ء من جهه مخصوصه کما یقال هذا الخط عن یمین ذلک الخط و هذا المعنی نوع من مقوله المضاف بل هو نفس المجاوره(۱) و لا شک أن ماهیته معقوله بالقیاس إلی غیره و یقال وضع للهیئه الحاصله للجسم بسبب نسبه بعض أجزائه إلی بعض فی الجهات بسبب حصول الوضع الإضافی لأجزائه حتی إذا وجدت أجزاؤه علی إضافی ما لبعضها إلی بعض حصل للکل بسبب ذلک هیئه و هی الوضع.

فهذا المعنی هو المقوله فالمجاوره المخصوصه صفه للأجزاء من باب الإضافه- و الوضع صفه للمجموع فإن الجلوس نوع من الوضع صفه للجالس بکله و المجاوره المخصوصه بین کل عضو منه و عضو آخر هی صفه للأعضاء و مع ذلک لا بد أن یکون لها نسبه إلی ما یخرج عنها إذ لو ثبت نسب الأعضاء و بقیه الأجزاء الداخله علی نسبها و زالت النسبه بینها و بین الخارج عن جواهرها لم یکن الجالس جالسا.

فإذا تقرر هذا فمن قال إن الشکل هو الوضع فقد غلط من وجوه.

أحدها أنه أخذ الحدود مکان الأجزاء و إنما الاعتبار فی الوضع بالأجزاء و فی الشکل بالحدود.

و ثانیها أنه زعم أن هذا الوضع من المقوله الخاصه و لیس کذلک بل من

۱- أی هو مضاف حقیقی لا مضاف مشهوری، إسماعیل ره

المضاف و الذی من المقوله هو وضع أجزاء الشی ء عند شی ء خارج أو مباین لا وضع أجزائه فی نفسه.

و ثالثها أنه زعم أن الشـی ء إذا کان متعلقا بمقوله فهو منها و لیس کذلک فإن المربع لا یحصل إلا بعدد الخطوط و لیس المربع عددا بل مقدارا فالتربیع و إن حصل من وضع بین حدوده لا یلزم أن یکون من الوضع فلم یکن الشکل داخلا فی مقوله الوضع.

فـإن قلت أ لیسوا جعلوا الکیف مـا لاـ یوجب تصوره تصور غیره و هیئه التربیع یوجب تصورهـا تصور غیرهـا فـإن تلـک الهیئه لا یمکن تصورها إلا عند تصور النسب بین أطراف المربع التی لا یعقل إلا بعد تعقل السطح و أطرافه.

قلنا هـذه الکیفیه أعنی الشـکل لیس أن تصورها مما یتضـمن تصور غیرها و إن کان تصورها بسـبب تصور غیرها و بین المعنیین فرق فإن الشـکل هیئه تحصل للشی ء بسبب هیئه نسبیه تحصل بین أطرافه لا أنه بعینه تلک الهیئه النسبیه بل الشکل صفه قاره- و ما بین الحدود إضافات کالمیمنیه و المیسریه و الفوقیه و التحتیه و غیرها من صفات المجاوره.

فقد علم أن الشکل لا یتعلق بالوضع بمعنی المقوله بل بالوضع الذی من الإضافه علی وجه السببیه لا الدخول.

ثم إن الـدائره لاـ یتعلق بهـذا الوضع أیضـا بـل یتم حقیقتهـا بأن لحـدها هیئه خاصه فی الانحناء و أما هیئه محیط الـدائره و محیط الکره و أمثالها فهی هیئات بسیطه من هذا الباب و إن لم یسم إشکالا لعدم صدق الرسوم علیها إلا أن یعمم فی التعریف.

و قیل الشکل هیئه تحصل للمقدار من جهه کونه محدودا بحد أو من جهه کونه حدا للمحدود

فصل (۳) فی حال الزاویه و أنها من أی مقوله هی و هو البحث الرابع

أما الفرق بینها و بین الشکل

فبأن الزاویه إنما هی زاویه لأجل کون المقدار

محـدودا بين حـدين أو حـدود متلاقيه بحـد فالمسـطحه مثلا هو الشـى ء الـذى يحيط به حدان متلاقيان بنقطه سواء أحاط معهما ثالث أو رابع أو لا يحيط فإن لم يحط معهما ثالث- فلا يخلو أيضا حـداه يلتقيان عنـد حد مشترک آخر لهما أو لا يلتقيان بالفعل سواء التقيا إذا مـدا أو لم يلتقيا و لو مـدا فى الوهم إلى غير النهايه فإن التقيا فيكون كمحيطى الإهليلجى و الهلالى و النعلى و غير ذلک.

فالسطح الذى لا يتحدد بثالث

فحاله من حيث كونه بين حـدين متلاقيين أو هو من تلک الحيثيه زاويه و الـذى يتحـدد بحـد أو حدود غيرهما أو يتحدد بحدين يلتقيان فى الجانبين فحاله تلک أو هو من تلک الحيثيه شـكل فإن لم يعتبر كون السطح و إن أحيط به فى جميع الجوانب الإحاله من جهه حـديه الملتقيين بنقطه واحـده كان بهـذا الاعتبار زاويه و بالاعتبار المـذكور شـكلا فالنظر فى السـطح بكونه بين حـدين يلتقيان عند نقطه غير النظر فيه بكونه محدودا فى جميع الجوانب سواء كان بخط كالدائره أو بخطين كنصفها و كالإهليلجى.

فالأول اعتبار الزاويه و الثانى اعتبار الشكل فالحد نظير الحد و المقدار نظير المقدار و الهيئه نظير الهيئه فكما أن المهندس إذا قال شكل ذهب إلى المشكل فكذا إذا قال زاويه كان المراد السطح ذا الزاويه.

و كذا إذا قيل منصفه أو مضعفه أو عظمى أو صغرى و كذا الكلام فى الزوايا المجسمه بحسب الاعتبارات المذكوره فإذن يمكن أن يظن أحـد أن الخلاـف فى أن الزاويه كم أو كيـف بعينه الخلاـف فى كـون الشـكل كمـا أو كيفـا حـتى يرجع إلى تخـالف اصطلاحى المهندسين و غيرهم لو لا شى ء يمنع عن ذلک و هو أن ذا الزاويه المسطحه لا ينقسم إلا فى جهه واحده و هى الجهه التى بين الضلعين المحيطين لا الجهه الأخرى التى بين الرأس و القاعده.

و كذا المجسمه لا تنقسم إلا فى جهتين دون الثالثه التى بين رأس المخروط و قاعدته فهذا مما يوجب الشک فى أمر الزاويه هل المسطحه منها هى عين السطح

و المجسمه عين الجسم عند المهندس أو غيرهما.

و كذا الهيئه العارضه

هل عرضت للسطح فى المسطحه و للجسم فى المجسمه أو لغيرهما و لأجل هذا الشك قد تكلف بعض الناس بما لا يعنيه و هو أن الزاويه جنس آخر من الكم متوسط بين الخط و السطح و فى المجسمه بين السطح و الجسم ظانا أن الخط يتكون عن حركه النقطه و السطح من حركه الخط بتمامه و كليته على عمود عرضا فإذا ثبت أحد طرفيه و يحرك فعل شى ء بين الخط و السطح و كذلك بين السطح و الجسم و هو توهم فاسد فإن المقدار الذى بين الخطين سطح بالضروره لانقسامه إلى جهتين من حيث هو سطح و كذا المقدار الذى عند تلاقى السطوح إلى نقطه تقبل القسمه إلى ثلاث جهات بالضروره فهو جسم بالضروره و إن كان سطح الزاويه من حيث هو ذو زاويه أو زاويه لا- يقبل الانقسام إلا- فى جهه و كذا قياس الجسم الذى هو ذو زاويه أو زاويه لا ينقسم إلا فى جهتين دون أخرى.

فالحق أن الزاويه المسطحه عند المهندس سطح محدود فى الواقع اعتبر تحديد بعض جهاته دون بعض باعتبار هيئه عارضه له و عند الطبيعى نفس تلك الهيئه العارضه للسطح بالاعتبار المذكور.

و كذا فى المجسمه فهذا هو حال البحث الرابع من تلك الأبحاث و هاهنا شى ء آخر و هو أن الهيئه الحاصله للمقدار الجسمى باعتبار وقوعه بين سطحين يلتقيان عند خط سواء كان أحدهما قائما على آخر قياما معتدلا أو مائلا إليه أو عنه هل يسمى زاويه مجسمه أم لا.

قال الشيخ فى قاطيغورياس الشفاء بالحرى أن يكون هاهنا معنى جامع للزاويه التى عن خطين و التى عن سطوح عند نقطه و التى عن سطحين عند خط و يكون هذا المعنى الجامع كون المقدار ذا حدود فوق واحده ينتهى عند حد واحد مشترك لها من حيث هو كذلك- فإن حصل اسم الزاويه لهذا المعنى الجامع لم يكن بعيدا عن الصواب و كان انتهاء الزاويه المجسمه عند النقطه لا لأنه زاويه إذ له من تلك الحيثيه أن ينتهى حدوده

عنـد حد واحد ثم عرض إن كانت الحدود خطوطا عرض إن كانت النهايه نقطه ثم إن أبی أحد هذا و جعل اسم الزاويه للمقدار من حيث هو منته إلی نقطه لم أناقشه فيه و صار معنی الزاويه أخص مما ذكرناه و خرج من جمله الزاويه و من جمله الشـكل شی ء يعرض أيضا للمقادير من جهه الحدود

فصل (۴) فی احتجاج كل من الفريقين فی أمر الزاويه أنها كم أو كيف

احتج القائل بأنها كم

لقبولهـا القسـمه و قبولهـا المسـاواه و اللامسـاواه و هـذا مشترك بين الكم و الكيف المختص به و الفرق بينهمـا بأن فی أحـدهما بالذات و فی الآخر بالعرض- فأصل قبول القسمه و المساواه و عدمها علی الإجمال لا يكفی فی هذا المطلب.

و احتـج ابن الهيثم علی إبطال ذلک بأنه قال كل زاويه فإن حقيقتها تبطل بالتضـعيف مره أو مرات و لا شـی ء من المقـدار تبطل حقيقته بالتضعيف مره أو مرات فلا شی ء من الزاويه بمقدار.

بيان ذلک أن القائمه إذا ضوعفت مره واحده ارتفعت حقيقتها و إلحاده إذا ضوعفت مرات بطلت حقيقتها فثبت أن الزاويه تبطل بالتضعيف.

أقول يمكن الجواب بأن الزاويه نوع من المقدار أو صـنف منه و تضـعيفها و إن أبطلها من حيث كونها نوعا مخصوصا و لكن لم يبطلها من حيث كونه مقدارا- فإن الثلاثه مثلا نوع من العدد إذا ضوعفت لم يكن المجموع ثلاثه بل سـته فبطلت بالتضـعيف من حيث كونها نوعا خاصا و لم يبطل من حيث كونها عـددا أ لا تری أن القوس كنصف الـدائره خط بالاتفاق فإذا ضوعفت لم يبق كونها قوسا بل خطا مستديرا.

و احتج من قال إنها من الكيف

بأنها تقبل المشابهه و اللامشابهه و ليس ذلک بسبب موضوعها الذی هو الكم فإذن ذلک لها بالذات فيكون كيفا.

و أما قبولها المساواه و عدمها فبسبب موضوعها الذى هو الكم كما أن الأشكال يقبل ذلك بسبب موضوعاتها.

و يرد عليه أن اتصاف الشى ء بصفه إذا لم يكن بالذات كان إما بواسطه معروضه أو بواسطه عارضه فما لم يبطل كون اتصاف الزاويه بالمشابهه بواسطه أمر عارض لم يظهر بمجرد إبطال كون الاتصاف بها بواسطه المقدار المعروض إن قول المشابهه عليها قول بالذات و هم ما أبطلوا ذلك فلم يظهر ما ادعوه.

و الإنصاف أن وزان الزاويه كوزان الشكل فى أن فيها مقدارا قابلا للقسمه و المساواه و اللامساواه و غيرها فى ذاته و مقدارا من حيث كونه معروضا لهيئه خاصه- تحصل لأجل تلاقى خطيه عند نقطه كما فى المسطحه مثلا و نفس تلك الهيئه العارضه.

فالأول أى المقدار بما هو مقدار بل السطح بما هو سطح مع قطع النظر عن عارضه خارج عن كونه زاويه.

و المعنى الثانى هو الزاويه عند المهندسين.

و المعنى الثالث هو الزاويه عند غيرهم و لا اشتباه فى هذه المعانى إنما الإشكال فيما مر أن السطح المذكور لم يخرج من كونه سطحا لأجل كونه ذا هيئه مخصوصه فلما ذا لا- يقبل الانقسام فى الجهتين كسائر السطوح المكيفه بالكيفيات الأخر كاللون و أمثاله.

و الحل ما أشرنا إليه و نوضح ذلك فنقول فى الفرق بين هذه الكيفيه و الكيفيه الانفعاليه بأن تلك الكيفيات تحل فى نفس المقدار بل فى ذى المقدار من حيث ذاته المنقسمه- فلا جرم ينقسم بانقسام المحل بأى قسمه وقعت.

و هذا بخلاف عروض الكيفيات التى تخص بالكم فإن حلولها فى الأكثر لأجل هيئات التناهى و الانقطاع و التناهى معنى يخالف معنى المقدار لأنه عدم المقدار مع شى ء ذى إضافه إليه و المقدار المأخوذ مع نهايه مخصوصه أو وحده خاصه لا يلزم أن يكون منقسما بأجزاء متماثله مماثله للكل المأخوذ بتلك الحيثيه كالدائره مثلا فإنها سطح معروض لوحده خاصه من جهه حده و نهايته و هو غير قابل للقسمه بأجزاء متماثله مماثله للكل

إذ ليست أقسامه كلها دوائر بأى وجه انقسم.

و أما قولك نصف دائره أو ثلث دائره فالمراد منه جزء مادته لا جزء صورته- فمعنى نصف الدائره كونه نصف ذلك السطح بما هو سطح لا بما هو سطح معروض لخط واحد و هذا كما يقال نصف الفلك أو نصف الحيوان و أريد به نصف الماده بما هى ماده- لا بما هى جنس و لا بما هى مقيده بكمال مخصوص.

فهكذا حال الزاويه فإنها تقبل الانقسام بأجزاء يمكن أن ينحفظ فيها القيد المأخوذ بكماله إلا فيما يرجع إلى الجزئيه و الكليه فإن الكمال السارى فى أبعاض الشىء- لا بد و أن يكون جزؤه كجزئه أصغر من حصه الكل كالكل و ذلك القيد هو كون السطح عند ملتقى الخطين فلا جرم انقسمت بخط يقع بين الخطين المتلاقيين أخذا من الوتر إلى الرأس أو بخطوط كذلك إلى لا نهايه لأنها تنحفظ فى جميع هذا النحو من القسمه حال الحيثيه المذكوره إلا فيما هو من ضرورات التجزئه بالمتماثلات كما مر و لا يقبل الانقسام بنحو آخر من حيث كونه زاويه لعدم انحفاظ تلك الحيثيه فيه و إنما ينقسم من جهه أخرى بما هى سطح فقط لا بما هى زاويه و نظير حال الزاويه فى قبول القسمه فى إحدى الجهتين دون الأخرى حال الأسطوانه المستديره أو المضلعه و هى مقدار و جسم بلا شبهه لكنه من حيث كونه ذا شكل أسطوانى أو شكلا أسطوانيا قابل للقسمه فى جهه- ما بين القاعدتين دون باقى الجهات لعدم انحفاظ الهيئه إلا فى تلك القسمه دون غيرها- و إنه ولى الهدايه

فصل (۵) فى نفى الأشد و الأضعف و التضاد فى الأشكال

هذا الجنس من الكيفيات لا يقبل الاستحاله فلا يقبل التضاد فلا مربع أشد تربيعا من مربع و لا عدد أشد زوجيه من عدد آخر و ذلك لأن كلما يقبل الأشديه فلا بد أن ينازع بالأضعف و الأشد فى الموضوع القريب كالسواد و البياض و الحراره

و البروده فى الانفعاليات و كالمصحاحيه و الممراضيه فى القوه و اللاقوه و كالعلم و الجهل و السخاوه و البخل فى النفسانيات فينسلخ الموضوع من بعضها إلى البعض- انسلاخا من كيفيه منها و تلبسا بالأخرى و هذا دأب جميع الأضداد(١) التى بينها وسائط- التى ليس زوال الموضوع عن أحدها مقارنا لوجود الطرف الآخر بل ربما خلا عن الطرفين إلى توسط فهذه الواسطه كأنها محدوده كالعداله التى فى حاق الوسط بين إفراطين و العفه التى هى متوسط بين إفراطين لكن هذه المتوسطات إذا قربت المواد الجزئيه و اعتبرت فى الأشخاص ربما لم يعتبر توسطها الحقيقى فقيل عداله زيد أشد من عداله عمرو و إن كانت العداله بحسب ما يدرك بالحد لا بالحس لا يقبل الأزيد و الأنقص.

و أما هذا الجنس الرابع من الكيفيه التى تختص بالكم فهى من الأمور التى لا أشديه و لا أضعفيه لها فلا أضداد لها كالمربع و المخمس و غير ذلك فإنها لا تقبل الأشد و الأضعف و لا الأزيد و الأنقص فإذا زيد المربع فيراد بالماده لا بصوره التربيع و لم يتيسر زياده الماده مع اتحاد التربيع الحقيقى بل تشكلا شبيها به قد خفى عند الحس تخالفه له فيكون تربيع أصح من تربيع آخر لكونه تربيعا حسيا لا حقيقيا كالعداله فى زماننا هذا فإنها توجد بحسب الحس لا بحسب الحقيقه فيقال فلان أعدل من فلان.

و أما كون حراره أشد من حراره أخرى أو سواد أشد من سواد آخر فليس ذلك بحسب الحس فقط بل بالحقيقه و ليس حال الحرارتين فى أن أحدهما أشد- كحال التربيعين فى أن أحدهما أصح تربيعا بل ذلك بحسب الحقيقه و هذا بحسب الحس كالعدالتين فالمربع الحسى كالعادل الحسى يقبل الأشد و الأضعف حسا لا حقيقه.

١- حاصل الكلام أن الضدين يجب أن يتواردا على موضوع واحد شخصى و لا يجتمعا فيه و موضوع هذا الجنس من الكيفيات يمتنع بقاؤه بعينه مع تبدل بعضها إلى بعض و كذا الأشد و الأضعف يجب أن يكون موضوعهما بحيث يمكن أن يزول عنه الأشد و يتلبس بالأضعف مثلا- مع بقائه بعينه و هذا لا يمكن فى موضوع هذا الجنس من الكيفيات فلذلك لا يقبل الأشد و الأضعف و ليس فيه إرشاد فتدبر، إسماعيل ره

و قد علمت أن الاستقامه و الاستداره لا يقبل التضاد و كذا التحديب و التقعير ليسا بمتضادين لأن محل هذه الكيفيات إما الخطوط و إما السطوح فيستحيل أن يصير السطح المقتب مستويا أو مقعرا مع بقائه فى الحالين فسقط ظن من توهم أن فى الأمور السماويه تضادا لأجل ما فيها من التقتيب و التقعير لأن موضوعهما سطحان متغايران يمتنع اتصاف أحدهما بمثل ما يتصف به الآخر.

و أما الزوجيه و الفرديه فيتوهم فى ظاهر الأمر أنهما متضادتان و ليس كذلك- لعدم تعاقبهما على الموضوع و لأن كل معنيين(۱) و إن سميا باسمين محصلين لا يكفى فى كونهما متضادين عدم اجتماعهما فى الموضوع فإن الفرد و إن كان محصل الاسم لكنه غير محصل المعنى إذ الزوج هو العدد المنقسم إلى متساويين و الفرد هو الذى ليس كذلك فمجرد كونه لا ينقسم لا يوجب إلا سلبا يقارن جنس الموضوع لا نوعه و هذا لا يوجب الضديه فإن فهم للفرديه معنى محصل فذلك المعنى أكثر أحواله أنه معنى مباين لا يشارك فى الموضوع هذا خلاصه ما ذكره الشيخ فى هذا المقام

المقاله الثالثه فى حال الخلقه و كيفيات الأعداد و فيه فصول

فصل (۱) فى حال الخلقه و هو البحث الخامس

إنک علمت مما ذكر مرارا أن وحده الوجود معتبره فى جميع الحقائق فى

۱- يعنى أن الضدين يجب أن يكونا أمرين وجوديين يتعاقبان على موضوع واحد بعينه- و لا يجتمعان فيه من جهه واحده و الزوجيه و الفرديه ليستا كذلك لأن الفرديه عدميه و على تقدير كونها وجوديه لا يتعاقب مع الزوجيه على موضوع واحد بعينه فيكون هذا دليلا آخر باعتبار الجزء الأول فتأمل، إسماعيل ره

كل تقسيم بحسب حال المقسم ففى التقسيم إلى الأنواع يعتبر الوحده النوعيه و فى الأشخاص الشخصيه و إلا فلم يكن شى ء من التقسيمات منحصرا عقلا فى أقسامه كالكلمه إذا قسمت إلى أنواعه لم تكن منحصره فى الاسم و الفعل و الحرف بل يلزم أنواع غير متناهيه فى الكلمه بحسب تركيب بعضها إلى بعض أنحاء من التركيب فإذن لقائل أن يقول إن الخلقه عباره عن مجموع اللون و الشكل كل واحد منهما داخل تحت جنس آخر فلو جعلتم لكل شيئين يجتمعان نوعيه على حده بلغت الأنواع إلى حد اللانهايه- لا مره واحده بل مرارا غير متناهيه.

فالجواب إما بما أشرنا إليه سابقا إذ لا داعى يلجئنا إلى القول بكون الخلقه كيفيه وحدانيه أو حقيقه واحده و إن كان الاسم واحدا إذ كثيرا ما يكون الاسم واحدا محصلا و المسمى كثيرا أو غير محصل.

و إما بأن نقول إن الشكل إذا قارن اللون حصل بسبب وجودهما كيفيه أخرى بها- يصح أن يقال إنه حسن الصوره أو قبيح الصوره فهما كالسببين لوجود الخلقه لا المقومين لماهيته- فالحسن و القبح الحاصلان للشكل وحده أو للون وحده غير الحسن و القبح الحاصلين للخلقه- فلما حصل للخلقه خاصه لم يحصل لواحد منهما و لا للمجموع على سبيل التوزيع فعلم أنه يحصل هاهنا هيئه مخصوصه عند اجتماعهما فلا جرم كانت هاهنا هيئه منفرده سميت بالخلقه- موصوفه بالحسن و القبح بالمعنى المغاير لما فى كل واحد من اللون و الشكل من حسنهما و قبحهما لكن هذا الوجه إنما يتم إن لو ثبت أن الحسن اللازم لخلقه ما ليس أمرا تأليفيا مركبا من حسن اللون و حسن الشكل و كذا القبح و هذا محل تأمل و ليس البحث من المهمات فلا بأس بإغفاله

فصل (۲) فى أنه هل يجوز تركيب فى الأعراض من أجناس و فصول أو ماده و صوره عقليتين

المشهور عند الجمهور عدم تجويز أن يكون لأنواع من الأعراض(۱) تركيب

۱- يعنى أن الأعراض يكون لها من العلل الأربع عله الوجود و هى العله الفاعليه و العله الغائيه دون عله القوام و هى العله الماديه و الصوريه أو الجنس و الفصل و الفرق بين الجنس و الماده و كذا الفصل و الصوره إنما يكون بمحض الاعتبار فما لا ماده له لا جنس له و كذا ما لا صوره له لا فصل له و الأعراض ليس لها ماده و لا صوره فليس لها أجناس و فصول بل هى بسائط خارجيه يمكن للعقل تحليلها إلى عام يسمى بالجنس و خاص يسمى بالفصل. و قيل لا يلزم أن يكون مأخذ الجنس و الفصل الماده و الصوره الخارجيتان بل يكفى لأخذهما الماده و الصوره العقليتان و يجوز التركيب فى الأعراض من الماده و الصوره العقليتين فيكون لها أجناس و فصول و هذا التركيب لا ينافى البساطه الخارجيه و الحق أن مراد المشهور نفى الماده و الصوره الخارجيتين إذ لا ريب أن للأعراض أجناسا و فصولا و عوالى أجناسها منحصره فى تسعه كما هو المشهور، إسماعيل ره

من جنس و فصل تجويزهم فى الجواهر و لأجل ذلك استشكلوا حال الخلقه فى أن يكون نوعا واحدا من الكيفيات.

و الشيخ أجاب عنهم بأنا لا نمنع أن يكون أعراض مركبه من أعراض كيف و العشره عرض لأنه عدد فهو كم مركب من خمسه و خمسه و المربع عرض و هو ملتئم من أن يكون هناك محدود و حدود أربعه بل نعنى أن الجواهر قد يوجد فيها ما يناسب طبيعه جنسها و ما يناسب طبيعه فصلها و إن لم يكن أحدهما طبيعه الجنس و الآخر طبيعه الفصل و الأعراض لا يوجد فيها ذلك و إن وجدت لها أجزاء فلا يكون جزء منها جنسا و الآخر فصلا.

أقول و فى كلامه بعض مؤاخذه فأولا أنه قد صرح فى الإلهيات أن العدد كالعشره ليس مركبا من الأعداد كالخمسه و الخمسه للعشره و لا الأربعه و السته و لا غيرهما بل من الآحاد فالحق أن ماهيه العدد أمر بسيط لا اختلاف أجزاء فيها لكنها ضعيفه الوحده لأنها عين الكثره فاختلاف أنواعها بمجرد زياده الكثره و نقصها فلأجل ذلك لا تماميه لأنواعها.

و ثانيا أن المربع سواء أريد الهيئه العارضه أو الذى رامه المهندسون فهى ماهيه

بسيطه بحسب الخارج و إن كان لها جنس و فصل عقليان عند التحليل فإن السطح و الخطوط الأربعه و النقاط ليست أجزاء لحقيقه المربع أو التربيع و إلا لزم تركيب حقيقه واحده من أجناس مختلفه و هو محال كما أفاده هو و غيره من الحكماء المحصلين- بل الأمور المذكوره من الشرائط الخارجيه دون المقومات.

و أما تحقيق البحث السادس و هو أن يعرف ما يتركب وجوده من مبدئى أثرين- إلى أيهما أميل فقد أشرنا فى نظير هذا المقام عند مباحث الصور النوعيه إلى قاعده وضعناها لتعرف حال الشى ء الصورى فى أنه جوهر أو عرض بها يعرف أن المشكوك فيه جوهر أو عرض فقد وضع هاهنا نظير تلك القاعده.

فقال الشيخ لا يخلو إما أن أحدهما أولى بأن يكون موصوفا و الآخر صفه- كالمربع الذى يعنى به سطح ذو هيئه فإن السطح هو الموصوف و الهيئه عارضه له فالجمله من مقوله الموصوف فإن السطح ذا الهيئه سطح لا هيئه و المجموع يحق عليه أنه سطح.

و أما إذا اختلفا و ليس أحدهما أولا للشى ء و الآخر ثانيا بسبب الأول و بعده- فإن ذلك الاجتماع منهما يكون جمعا عرضيا و لا يكون على سبيل أمر له اتحاد فى طبعه- و يكون كحال الكتابه و الطول فلا يكون للكتابه و الطول اجتماع يحصل منه جمله واحده فلا يستحق ذلك مقوله بل يدخل فى المجموع و المجموع مركب فيكون مقولات هذه الأشياء أيضا مركبه من مقولات.

أقول التحقيق أن الواقع تحت شى ء من المقولات أو الأجناس لا يكون إلا أمرا وحدانيا و التركيب لا يكون إلا بحسب ما يخرج عنه و حقيقه المربع ليست إلا مقدارا فقط مع تعين خاص و ذلك التعين هو فصله المتحد مع جنسه فى الوجود و الجعل و وجود الخطوط و الزوايا و النقاط كلها من لوازم ذلك الفصل لا من أجزائه و هكذا الأمر فى جميع الأشكال المسطحه و المجسمه الكثيره الأضلاع و غيرها فالمجسم الذى هو ذو اثنى عشر ضلعا مخمسات مثلا مقدار واحد يتحصل بفصل واحد لا تركيب له إلا

باعتبار اللوازم و لو سألت الحق فالأمر فيما يسمى بالمركبات الجوهريه أيضا يجرى مجرى ما ذكرناه لكن الحدود قد يؤخذ من ذات الشى ء باعتبار معنى يعمه و غيره و معنى يخصه كلا- المعنيان فى ذاته من حيث هى مصداق لهما و قد يؤخذ من أمور مكتنفه- فالجنس من مادته و الفصل من صورته و إن كانت الصوره بحيث يكون فيها كفايه فى جميع المعانى التى توجد فى مادتها المقومه بتلك الصوره و سنرجع إلى زياده إمعان لهذا المطلب إن شاء الله تعالى

فصل (۳) فى خواص الأعداد و كيفياتها

البحث عن هذه الأمور أليق بالعلوم الجزئيه مثل الأرثماطيقى و المساحه و غيرها و الذى نختار أن نذكره هاهنا أمور- أحدها أن لا تضاد بين أحوال العدد كالزوجيه و الفرديه و العاديه و المعدوديه و الصمم و التشارك و القسمه و الضرب فإن هذه الأمور بعضها مما يفقد فيه بعض شرائط التضاد و بعضها مما يفقد فيه أكثر الشرائط فى التضاد و الجمع مشترك فى أن لا اشتراك لاثنين متخالفين منها فى موضوع واحد قريب لهما و بعض الطرفين مما يكون أحدهما عدميا و بعضها كالقله و الكثره و إن فرضا وجوديين ليس فى كل منهما غايه التخالف عن الآخر فلا تضاد فى خواص العدد كما لا تضاد فى أصل الأعداد.

و ثانيها أن لا اشتداد و تضعف و لا ازدياد و تنقص فى تلك الخواص لما مر من أن الموضوع لا يستحيل من فرد إلى فرد فكما أن القوس الواحد لا يشتد فى تقوسه و انحنائه إلى انحناء أشد بل يبطل عند ذلك فكذلك لا يشتد العدد فى زوجيته أو تكعبه و تجذيره إلى زوجيه أخرى أتم زوجيه كزوج الزوج أو جذر الجذر أو كعب الكعب إلا بأن يبطل موضوعه إلى موضوع آخر.

و ثالثها أن الزوجيه و الفرديه ليستا من الأمور الذاتيه لأنهما مقولتان على ما

تحتهما من الأعداد المتخالفه الأنواع بمعنى واحد محصل و لو كانتا ذاتيتين لبعض ما يدخل فيهما لكانتا ذاتيتين للكل مما يدخل فيهما إذ لا مزيه للبعض على البعض فى نفس شى ء من هذين المعنيين فيلزم أن يكون معنى الزوج داخلا فى حقائق جميع الأزواج- و كذا الفرد فى جميع الأفراد و إذا كان كذلك لكنا لا نعرف عددا إلا و نعرف بالبداهه أنه زوج أو فرد و ليس كذلك فإن العدد الكثير لا يعرف زوجيته و فرديته إلا بالتأمل فعرفنا أنهما ليسا بذاتيين(۱) و إلا لكانا بين الثبوت لما تحتهما و ليكن هذا آخر ما قصدنا إيراده من الكلام فى مقوله الكيف و لواهب العقل ثناء لا يتناهى و لرسوله و آله صلاه لا تحصى

الفن الثالث فى بقيه المقولات العرضيه و فيه مقالات

المقاله الأولى فى المضاف و فيه فصول

فصل (۱) فى ابتداء الكلام فى المضاف

اعلم أن لجميع المقولات اقتداء بالموجود و الواحد إذ قد يراد بالموجود مثلا الموجود البحت و قد يراد به المنعوت به و قد يراد به الشى ء الموجود كالإنسان مع صفه الوجود.

فالأول كالكلى المنطقى.

و الثانى كالكلى الطبيعى.

و الثالث كالكلى العقلى و هو المجموع المركب من المعقول الأول كالإنسان

۱- لا يخفى أن الذاتى إنما يكون بين الثبوت لما هو ذاتى له لو كان متصورا بالكنه- و على التفصيل و فى تحقق الشرطين فى موضوع النزاع تأمل فتدبر، إسماعيل ره

و المعقول الثانى كالنوع المنطقى و كـذا حال الأبيض فى إطلاقه تاره على العارض- و تاره على المعروض و تاره على المجموع إلا أن ظرف العروض و نحوه مختلفان فى هذه الأقسام الثلاثه.

ففى الأبيض و أشباهه كان العروض فى الخارج و الموضوع اعتبر فيه الوجود الخارجى و القضيه التى حكم فيها على شى ء بأنه أبيض مثلا خارجيه مفاد الحكم و مطابقه فيها ثبوت شى ء لشى ء و اتصافه به فى الخارج و هو فرع على ثبوت المحكوم عليه و المثبت له فى ذلك الظرف و فى الكلى و كذا الجزئى أو النوع أو الجنس أو ما يجرى مجراها- يكون العروض فى الذهن.

و الموضوع اعتبر فيه الوجود الذهنى و القضيه التى حكم فيها على شى ء بأنه كلى أو جزئى أو نوع أو ذاتى أو عرضى أو قضيه أو قياس مثلا- ذهنيه مفاد الحكم و مطابقه فيها ثبوت شى ء لشى ء و اتصافه به فى الذهن فقط و هو فرع على ثبوت المحكوم عليه- و المثبت له فى ذلك الظرف و فى الموجود و الواحد يكون العروض فى اعتبار التحليل- و الموضوع اعتبر فيه حال ذاته من حيث هى هى مجرده عن الوجودين.

و القضيه التى حكم فيها على الماهيه بأنها موجوده أو واحده أو عله أو معلول أو واجبه أو ممكنه ليست خارجيه صرفه و إن كان المحمول وجودا خارجيا كقولنا الإنسان موجود و لا- ذهنيه صرفه و إن كان المحمول وجودا ذهنيا كقولنا الإنسان معقول بل حقيقه واقعيه مفاد الحكم و مطابقه فيها هو الاتحاد بين معنى الموضوع و معنى المحمول فى الوجود و هو متفرع على تحصل معنى الموضوع و ماهيته من حيث هى هى فى ظرف التحليل إذا جرده العقل عن كل ما هو زائد عليه من حيث نفسه و ذاته سواء كان من عوارض وجوده أو من عوارض ماهيته كنفس الوجود و الإمكان و المجعوليه و نظائرهما.

فإذا تقرر هذا فنقول فكذلك حكم المضاف فى الاعتبارات الثلاثه فإنه قد يراد بالمضاف نفس معنى الإضافه وحدها و قد يراد به الأمر الذى عرضت له الإضافه و قد

يراد به مجموع الأمرين.

و أما الاعتبار الثانى فهو خارج عن غرضنا.

و أما الاعتبار الأول فهو المقوله و أما الاعتبار الثالث فهو مجموع الاعتبارين.

و لما كان الوقوف على المجمل أسهل من الوقوف على المفصل بتحليل بسائطه- لا جرم عرفت الحكماء المضاف فى أوائل المنطق أعنى فن قاطيغورياس بأنه الذى ماهيته معقوله بالقياس إلى غيره و هذا الرسم يندرج فيه الإضافات و المضافات و المعنى بكون ماهيه الشى ء معقوله بالقياس إلى غيرها هذا ليس مجرد كون تعقل ماهيته مستلزما لتعقل شى ء آخر كيف كان و إلا لكان كل ماهيه بالقياس إلى لازمها من مقوله المضاف و ليس كذلك فإن كثيرا من الملزومات و اللوازم لها ماهيات مستقله فى معقوليتها و هى فى حدود أنفسها ليست من مقوله المضاف بل معناه أنه لا يتقرر ماهيته فى الذهن و لا فى العين- إلا و يكون الآخر كذلك مثل الأبوه لا يتقرر لشى ء فى أحد الوجودين إلا و يكون البنوه متقرره للآخر

فصل (۲) فى تحقيق المضاف الحقيقى

و لك أن تقول هذا الرسم فاسد فإن قولهم معقوله بالقياس إلى غيرها يرجع حاصل القياس فيه إلى الإضافه أو إلى نوع من الإضافه فيكون تعريفا للشى ء بنفسه أو بما يتوقف عليه هذا مفهوم قولهم بالقياس إلى غيرها.

و أما مفهوم كون الشى ء معقولا- بالقياس إلى غيره أنه يحوج تصورها إلى تصور أمر خارج عنه فربما قيل لهم إن عنيتم به أنه يحوج تصوره إلى تصور أمر خارج أنه يعلم به فيلزم الدور فى المتضايفين و إن عنى أنه يكون معه فكثير من غير المتضايفين كذلك كالسقف يعقل معه الحائط و ليس ماهيتهما ماهيه المضافين قالوا ينبغى أن يعقل معه من جهه ما هو بإزائه فإذا بوحث و فتش عن هذه الموازاه يرجع إلى معنى الإضافه.

و قریب من هـذا قول من قال إن المضاف هو الـذی وجوده أنه مضاف و قد اعتذر(۱) بأن المضاف الـذی أخذ فی التعریف غیر المضاف المحدود بل الذی فی الحد هو المضاف المرکب و هو أشهر من المضاف البسیط.

و قد أورد فی کتب الفن ما حاصـله أنه یجوز أن یکون للشی ء جنس أو ما یشبه الجنس أشهر منه و یری الخاصه اسم الأمر العام لما هو نوع له أو یشبه النوع ألیق به- فینقلون الاسم إلیه کما فی الإمکان العام.

و نقـل الاسم العامی إلی الخاصـی فکـذا المضاف یقع علی البسـیط کالأبوه و علی المجموع المرکب من البسـیط و غیره کالأب فهو یعمهـا و الخـاصه نقلوا اسم المضـاف إلی الخاص الـذی هو البسـیط و هـذا خطأ کما أشار إلیه بعض العلماء إذ لا عموم و لا خصوص هاهنا و لیس للمضاف معنی یجمعهما و لیس نسبه الإمکان العامی إلی الخاصی کنسبه المضاف المرکب إلی المضاف البسیط و لا یصح أن یکون للعام زیاده معنی لا یوجد فی الخاص.

أقول و الأولی أن یعتـذر من جهه الرسم الأول أن المضاف الـذی یؤخذ فی الرسم أو یتضـمنه الرسم هو المضاف بالمعنی الثانی أعنی ما یصدق علیه مفهوم المضاف کلفظ القیاس و لفظ المعقول لا المضاف الحقیقی البسیط و لا المرکب منه و من الموضوع له و لا فساد فی کون المعرف(۲) للشـی ء مشتملا علی فرد منه إذ التعریف إنما هو للمفهوم لا الفرد فلا یلزم توقف الشی ء علی نفسه.

۱- حاصـل الاعتـذار أن الرسم رسم لمـا هـو کـالنوع بمـا یشـبه الجنس و اسم المضـاف مشـترک بحسب العرف العـام و العرف الخـاص بین المعرف و المعرف و حاصـل التخطئه أن المضـاف المرکب و إن کـان متناولا للمضاف البسـیط لکنه لیس أعم منه لأن تناوله له لیس من قبیل تناول الکلی للجزئی- بل من باب تناول الکل للجزء فالدور بحاله فتدبر، إسماعیل ره

۲- إذا کان صدق المعرف علیه صدقا عرضیا أو کان المعرف أعنی الفرد بحسب معلومیته بوجه ما معرفا فتدبر، إسماعیل ره

و عن الثانی و هو قولهم أن المضاف هو الذی وجوده أنه مضاف بأن التعریف للتنبیه فإن معرفه المضاف بسیطا کان أو مرکبا فطریه و قد یحتاج إلی تذکیر و تنبیه فی الفرق بین البسیط و المرکب فینسبه بأن للمرکب جزء من مقوله أخری کالأب فإنه جوهر فی نفسه لحقته الأبوه و کالمساواه فإنه کم لحقه الاتفاق و کالمشابهه فإنه کیف لحقته الموافقه مع مثله و لیس الکم الموافق و لا الکیف الموافق بسیطا- بل مرکبا من حیث هو کذا.

و أما الفرق بین الإضافه و النسبه فبأنه لیس کل نسبه إضافه بل إذا أخذت مکرره- و معنی هذا أن یکون النظر لا فی نفس النسبه فقط بل بزیاده أن هذه النسبه یلزمها نسبه أخری فإن السقف له نسبه إلی الحائط بأنه یستقر علیه و للحائط أیضا نسبه إلیه بأنه مستقر علیه و لهذا قالوا إن النسبه لطرف واحد و الإضافه تکون للطرفین.

فإذا علمت رسم المضاف فنقول إن المضافین قد یکون اسم کل منهما دالا بالتضمن علی ما له من الإضافه کلفظی الأب و الابن و قد یکون أحد المضافین اسمه کذلک دون الآخر و هو علی قسمین لأنه إما اسم المضاف أو اسم المضاف إلیه.

فالأول کالجناح فإنه مضاف إلی ذی الجناح و لفظه الجناح داله بالتضمن علی الإضافه إلی ذی الجناح فأما ذو الجناح فإنه یدل علی ما له من الإضافه لفظه ذو.

و الثانی کالعالم فإنه المضاف إلیه للعلم و لفظه العالم داله بالتضمن علی ذلک.

و أما العلم و هو المضاف فإنما یدل علی ما له من الإضافه حرف یقترن به و هو کاللام فی قولک العلم علم للعالم

فصل (۳) فی خواص طرفی الإضافه

فمنها التکافؤ فی تلازم الوجود خارجا و ذهنا بالقوه أو بالفعل و فی العدم أیضا کذلک و هذا مما یشکل فی باب تقدم بعض أجزاء الزمان علی بعض و تأخر الآخر

عنه فهما متضايفان مع أنهما ليسا متكافئين معين و أيضا إنا نعلم أن القيامه ستكون- و العلم و المعلوم متضايفان فبينهما إضافه بالفعل مع أن القيامه معدومه و العلم بها موجود.

و أجاب الشيخ عن الأول بأن المتقدم و المتأخر يعتبران من وجهين- أحدهما بحسب الذهن مطلقا و هو أن يحضر الذهن زمانين فيجد أحدهما متقدما و الآخر متأخرا فهما قد حصلا جميعا في الذهن.

و الثانى بحسب الوجود مستندا إلى الذهن و هو أن الزمان المتقدم إذا كان موجودا فموجود من الآخر أنه ليس بموجود هو و يمكن أن يوجد إمكانا يؤدى إلى وجوده و هذا كونه متأخرا و هذا الوصف للزمان الثانى موجود فى الذهن عند وجود(١) الزمان المتقدم و إذا وجد المتأخر فإنه موجود فى الذهن حينئذ أن الزمان الثانى [الأول ظ] ليس موجودا و نسبته إلى الذهن نسبه شى ء كان موجودا ففقد و هذا أيضا موجود مع الزمان المتأخر فأما نسبه المتأخر على وجه آخر غير ما ذكرنا فلا وجود له فى الأمور لكن فى الذهن.

أقول ما ذكره غير واف بحل الإشكال فإن الإضافات بين أجزاء الزمان و إن لم يوجد فى العقل ما لم يعتبرها لكن تلك الأجزاء بحيث إذا اعتبرها العقل منقسمه بالأيام و الشهور و السنين فيجد بينها نسبه و يحكم بتقدم بعضها على بعض فى الذهن- لكن بحسب الخارج فإضافه التقدم و التأخر بين أجزائه كإضافه الفوقيه و التحتيه بين أجزاء الفلك فإن الأجزاء و إن كانت بالقوه و كذا الإضافات و إن كانت بالقوه- لكنها بحيث إذا فرض فعليتها كانت الإضافه بينها على الوجه الذى يكون فى سائر المضافات و تحقق الإضافه يوجب تحقق المعيه بين وجودى المتضايفين فى ظرف الاتصاف لا فى الذهن فقط.

١- لأن الوجود كان سلب الوجود و تحقق الوجود عدم هذا السلب الذى كان وجوده- فتحقق فى الذهن أنه ليس بموجود فتدبر، إسماعيل ره

و الذی ینحل به الشبهه ما حققناه فی موضع آخر فلیرجع من أراد.

ثم إنه یرد علی ما ذکره شی ء آخر و هو أن قوله فی الاعتبار الثانی أن الزمان المتقدم إذا کان موجودا فموجود من الآخر أنه لیس هو بموجود فیه بحث لأنه یوهم أن اللاوجود وجود و ذلک ظاهر الاستحاله فإن اللاجود لو کان وجودا لکان الشی ء نقیضا لنفسه و هو محال فإذا کان جزء من الزمان موجودا و لم یکن الجزء الآخر موجودا فاللاوجود للجزء الآخر لیس أمرا وجودیا حتی یقع بینه و بین الجزء الحاضر إضافه وجودیه.

اللهم إلا أن یراد به مفهوم اللاوجود المقید ذلک الوجود بأنه فی الزمان الأول- لأن وجود کل جزء من الزمان یستلزم لا وجود الجزء الآخر کما یقتضیه وصف التقدم و التأخر.

لکن یرد الکلام بأن الموصوف باللاوجود بهذا المعنی یجب أن یکون موجودا- و أیضا بتقدیر أن یکون المراد نفس لا وجود الجزء المستقبل لکن لیس الجزء الحاضر متقدما علی لا وجود الجزء المستقبل بل علی وجود المستقبل و وجود المستقبل غیر حاضر و إلا لم یکن مستقبلا فما هو المضاف غیر موجود و لا حاضر و ما هو الحاضر غیر مضاف فقوی الإشکال و الوجه ما أومأنا إلیه.

و أما الجواب عن الثانی فهو أن المعلوم بالحقیقه هو الصوره الحاضره عند العقل و الإضافه بالحقیقه بین العلم و ماهیه المعلوم و المعلوم من القیمه أنها ستکون لا عین وجود القیمه.

أقول و یرد علیه شکان أحدهما أن العلم من الموجودات الخارجیه و لهذا عد من الکیفیات النفسانیه و قد حکمتم بأن أحد المضافین إذا کان موجودا فی الخارج- وجب أن یکون الآخر أیضا موجودا فیه بما هو مضاف و لیس ماهیه المعلوم بما هی ماهیه معلومه من الموجودات العینیه.

و الثانی أن العلم فی الحقیقه نفس وجود ماهیه المعلوم عند العاقل و لیس بین

الوجود و الماهيه تغاير حتى يقع بينهما إضافه العلم و المعلوم.

و الجواب عن الأول أن العلم و إن كان من حيث كونه عرضا قائما بالذهن من الموجودات الخارجيه لكن من حيث كونه حكايه عن ماهيه شى ء له وجود فى الخارج من الموجودات الذهنيه فالعلم و ماهيه المعلوم كلاهما ذهنيان.

و عن الثانى أن الإضافه بين العلم و المعلوم به بالذات بعينها كالإضافه بين الوجود و الماهيه الموجوده به بالذات أمر اعتبارى حاصله بين أمرين متغايرين بالاعتبار متحدين بالذات فكما أن الموجود فى الخارج أمر واحد إذا حلله العقل إلى ماهيه و وجود- عرضت لهما إضافه الوجود و ذى الوجود فكذا الموجود فى الذهن صوره واحده هى موجود ذهنى إذا حلله العقل إلى ماهيه و وجود ذهنى عرضت لهما إضافه العلم و المعلوم- إذ العلم نفس وجود الشى ء مجردا عن الماده و لواحقها و كذا الكلام فى الحس و المحسوس أى الصوره الموجوده فى الحس و هى عندنا من الكيفيات النفسانيه المحاكيه للكيفيات التى تسمى بالمحسوسات.

و قد عدوا من أحكام المضاف أن المتضايفين قد لا يقع لهما تكافؤ فى الوجود من جهه أخرى فقد يكونان بحيث يصح وجود كل منها مع عدم الآخر [و يصح وجود الآخر مع عدم الأول ظ] كما فى العلم و الحس أعنى الإدراكين لا القوتين المتشاركتين لهما فى الاسم فإن ذات العلم و الحس لا يصح وجودهما مع عدم ذات المعلوم و المحسوس- و لكن ذات المعلوم و ذات المحسوس يصح وجود كل منهما مع عدم العلم و الحس- و قد يكونان بحيث يجوز وجود كل منهما بدون وجود الآخر كالمالك و المملوك- فإنه يجوز وجود ذات المالك مع عدم المملوك و وجود ذات المملوك مع عدم المالك- و منه ما يمتنع وجود ذات أحدهما عند عدم ذات الآخر كالمعلول الذى لا يكون أعم من علته كحركه اليد و حركه المفتاح المخصوصتين هذا ما ذكره الشيخ و غيره.

و أقول هاهنا موضع بحث و تحقيق فإنك إذا نظرت حق النظر لوجدت أن الذات التى حكموا عليها بأنها معروض المضاف فهى فى أكثر الأمر ليست كذلك.

فالشیخ ذکر فی الحکم بعدم وجوب التکافؤ فی الوجود بین الذاتین الموصوفتین بالإضافه لا من جهه إضافیتهما مثالین أحدهما ذاتا العلم و المعلوم و ثانیهما ذاتا الحس و المحسوس.

فقال ذات العلم فی جوهره قد لزمه دائما أن یکون مضافا إلی المعلوم موجودا معه و ذات المعلوم فی جوهره لا یلزمه ذلک فإنه قد یوجد غیر مضاف إلیه العلم و کذلک حال هذا الحس فإن ذاته لا ینفک عن لزوم الإضافه إیاه و ذات المحسوس تنفک- و لا- یجب أن لا- یکون موجودا حین لا- یکون الحس موجودا إذ یجوز أن لا- یکون حیوان حساس موجودا و یکون العناصر المحسوسه موجوده هذا حاصل کلامه.

و لأحد أن یقول الذات التی تعلق العلم بها بالحقیقه فهی دائما معلومه لا- یمکن غیر هذا و التی لم یتعلق بها العلم فهی غیر معلومه بهذا العلم أبدا لا- فی هذا الوقت و لا- فی سائر الأوقات فإن الوجود الصوری العلمی دائما معلومه و الوجود المادی المحجوب عن ما یدرکه من حیث کونه مغشوا بالغواشی أبدا مجهول.

و کذا الکلام فی ذات الحس الذی بمعنی الصوره لا بمعنی القوه و کذا ذات المحسوس الذی بمعنی الصوره لا بمعنی الماده لا ینفک إحداهما عن الآخر کما لا ینفک العارضان البسیطان أحدهما عن الآخر.

فکما أن مفهوم الحسیه و المحسوسیه یتکافئان فی الوجود العقلی و یعقلان معا- فکذا الذاتان المعروضتان لذینک الإضافتین متکافئتین فی الوجود الحسی.

و کذا الکلام فی کل ما هو معروض الإضافه أولا و بالذات و أما الذات التی هی موصوفه بالمحسوسیه و المعلومیه و لو بالعرض فهی أیضا عند البحث و التفتیش یظهر أنها مقارنه فی الوجود لوجود ذات الحس و ذات العلم فإن الکیفیه السمعیه القائمه بالهواء المقروع المتموج مثلا مسموعه بالعرض و ذلک عند قرعه للسمع و هی مقارنه فی الوجود للصوره المسموعه بالذات و غیر تلک الصوره الإدراکیه و غیر التی توجد فی الخارج عند قرع السمع غیر مدرکه لا بالذات و لا بالعرض فلا إضافه إلیها

فی وقت من الأوقات أصلا لا بالذات و لا بالعرض.

و كذا الكيفيه اللمسيه كالحراره الناريه الحاضره عند آله اللمس صح أن يقال إنها ملموسه بالعرض لا بالذات لأن الملموسه بالذات هی كيفيه نفسانيه- محاكيه للحراره الخارجيه كما مرت الإشاره إليه و أما التی هی خارجه عن التصور- و عن الحضور الوضعی عند آله اللمس فلا إضافه إليها لا بالذات و لا بالعرض فثبت أن التكافؤ فی الوجود و العدم كما لزم فی المضافين البسيطين فكذا فی الذاتين اللتين هما معروضاهما من حيث هما هما و إن قطع النظر عن وصف الإضافه.

فإن قلت الحس البصری لا يدرک به إلا الأمر الخارجی بعينه عند من أبطل الانطباع لاستحاله انطباع العظيم فی الصغير و أبطل خروج الشعاع أيضا فيكون الإبصار عنده مجرد إضافه إدراكيه إلى الموجود الخارجی بعينه.

أقول أما أولا فقد كان كلامنا فی إضافه الحس الذی بمعنى الصوره الإدراكيه- و هی عند هذا القائل عين الصوره الخارجيه فلا انفكاک بينهما و أما الإضافه الوضعيه التی بين جوهر الحاس و ذات الأمر الخارجی الذی قيل وقع إليه إضافه الإبصار فطرفاها بالحقيقه كطرفا سائر الإضافات الوضعيه التی عند البحث و التحقيق لا يكونان إلا معا.

و أما ثانيا فإن المبصر بالذات صوره مقداريه حاضره عند النفس مجرده عن المواد و هی الحس و المحسوس أی البصر و المبصر و هما معلومان إذ لا تغاير بينهما إلا بحسب الاعتبار.

و مما عد أيضا من خواص المتضايفين وجوب انعكاس كل منهما على الآخر و معنى الانعكاس أن يحكم بإضافه كل منهما إلى صاحبه من حيث كان مضافا إليه فكما يقال الأب أب للابن يقال الابن ابن للأب و هذا الانعكاس إنما يجب إذا أضيف كل منهما من حيث هو مضاف إلى الآخر.

و أما إذا أضيف لا من حيث هو مضاف فلم يجب هذا الانعكاس كما يقال الأب

أب للصبى أو للإنسان أو للأسود لم يجب الانعكاس.

فلا يقال الصبى صبى للأب أو الإنسان إنسان للأب و قد يصعب رعايه قاعده الانعكاس فى المضاف و الطريق فيه أن يجمع أوصاف الشى ء فإن تلك الأوصاف إذا وضعته و رفعت غيره بقيت الإضافه أو رفعته و وضعت غيره ارتفعت الإضافه فهو الذى إليه الإضافه الحقيقيه الواجبه الانعكاس فإنك إذا رفعت من الابن أنه حيوان أو إنسان أو ناطق أو كاتب أو غير ذلك و استبقيت كونه ابنا بقيت إضافه الأب إليه و إن رفعت كونه ابنا و استبقيت هذه الأوصاف كلها لم يبق الإضافه.

فعلمت بهذا أن التعادل الحقيقى فى الإضافه هو بين الأب و الابن فهما اللذان ينعكس أحدهما على الآخر و إذا اختل التعادل لا يجب الانعكاس فإذا قيل السكان سكان للسفينه و الرأس رأس للحيوان لا يصح أن ينعكس فيقال السفينه سفينه للسكان- و الحيوان حيوان للرأس و إنما يجب التعادل إذا قيل الرأس رأس لذى الرأس و السكان سكان لذى السكان.

و قالوا إن هذا الانعكاس منه ما لا يحتاج إلى حرف النسبه و ذلك إذا كان للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع كالعظم و الصغر و منه ما يحتاج إلى ذلك و إما أن يتساوى حرف النسبه من الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى و المولى مولى للعبد و إما أن لا يتساوى كقولنا العالم عالم بالعلم و العلم علم للعالم

فصل (۴) فى تحصيل المعنى الذى هو نفس مقوله المضاف الذى هو أحد الأجناس العشره العاليه

فنقول إن الرسم المذكور الذى ماهيته معقوله بالقياس إلى غيره قد يعنى به نفس هذا المفهوم أى نفس أنها معقوله بالقياس إلى غيرها و قد يعنى به ماهيه أخرى يصدق عليها بالذات أن ماهيته معقوله بالقياس إلى غيرها و قد يعنى به ما له ماهيه أخرى غير معنى المضاف الذى هو المقوله و غير المضاف الذى هو من المقوله و ذلك كالأب

فإنه و إن كان معقولا بالقياس إلى الابن إلا أن له فى نفسه وراء هذه المعقوليه و وراء أبوته- ماهيه غير معقوله بالقياس إلى الابن و هى كونه إنسانا و فرسا أو شيئا آخر.

و أما الأبوه فليس لها ماهيه إلا هذه الماهيه المعقوله بالقياس فهاهنا ثلاثه أمور- أحدها ما يحمل عليه الرسم المذكور حملا ذاتيا أوليا لا صدقا متعارفا كما فى القضايا المتعارفه و هو المقوله التى هى إحدى المقولات العشر.

و ثانيها ما هو نوع من أنواعه سواء كان فى نفسه جنسا أو نوعا سافلا و هو الذى يحمل عليه المقوله حملا بالذات كما فى صدق الذاتيات على أفرادها الذاتيه.

و ثالثها ماهيه أخرى تحت الجوهر أو الكم أو الكيف أو غيرها يصدق عليها مقوله المضاف أو نوعه حملا بالعرض كحمل الأبيض على الإنسان فهكذا ينبغى أن يحقق الفرق و فى أكثر الكتب لم يتعرضوا لبيان الفرق بين نفس المقوله و ما هو نوع منها بل اقتصروا على بيان الفرق بين العارض الذى هو الإضافه و معروضها.

و لذلك قال الشيخ ثم المضاف الذى يجعلونه مقوله فهو أيضا شى ء ذو إضافه لأنه شى ء معقول الماهيه بالقياس إلى غيره و إذا كان كذلك فقد شارك هذا المضاف الذى هو المقوله المضاف الذى ليس هو المقوله فلا يكون بينهما فرق.

أقول الفرق ما أشرنا إليه و هو أن الأول هو نفس ما يعبر عنه بأنه معقول الماهيه بالقياس كما أن الجوهر الذى هو المقوله هو نفس ما يعبر عنه بأنه الماهيه التى إذا وجدت كانت لا فى موضوع فالمضاف الذى هو المقوله هو نفس مفهوم لفظ المضاف.

و أما الشيئيه فهو أمر لا ينفك عنه المضاف الذى هو المقوله و لا يمكن أن يسلب عنه لكن الشيئيه التى اعتبرت فى مفهوم المضاف نفسه ليست إلا شيئيه عامه لا يتحصل إلا بكونها إضافه و مضافا لا كالأبيض إذا أريد به شى ء غير البياض وصف بالبياض.

فإنا لو جعلنا المشتق اسمه من الأعراض و أردنا بالشيئيه الشيئيه المفهومه فى المشتق من حرف اللام أو ذى أو الهيئه الاشتقاقيه لصارت المقولات غير متناهيه و لهذا لم يجعل المضاف المطلق الشامل للمركب أيضا مقوله بل المضاف الذى لا ماهيه له سوى كونه مضافا.

فلو قال أحد إن الإضافه أيضا شی ء معقوله ماهيته بالقياس إلى الغير فوجب أن لا تجعل مقوله.

قلنا إن الشيئيه المحموله على المضاف الحقيقى أعنى المقوله أو نوعا منها لا تخصص لها إلا بكونها مضافا.

و أما الشيئيه التى تحمل على المعنى الآخر فإنه ليس تخصصها بكونها مضافا بل بأمر آخر و هو كونه إنسانا أو دارا أو شيئا آخر ثم يلحقه بعد ذلك التخصيص بالإضافه- فالأب فى غير المقوله جوهر يلحقه الأبوه و الأب الذى هو من المقوله شی ء هو بعينه الأبوه و العرضى بهذا المعنى عين العرض كما أن الناطق أيضا شی ء هو نفس الصوره الجوهريه

فصل (۵) فی أن الإضافه هل تكون موجوده فی الخارج أم لا

اشاره

و اعلم أن كثيرا من الأشياء ما هی موجوده لا بوجود مستقل كمفهوم العرض و ماهيه الجنس و الفصل فی البسيط(۱) فإن أمثال هذه الأشياء لا يوجد بوجودات مستقله و من هذا القبيل الإضافات و النسب فإن وجود الإضافه ليس بخارج عن وجود الجوهر و الكم و الكيف و غيرها بل وجودها وجود أحد هذه الأشياء بحيث يعقل منهما معنى غير ماهياتها معقولا ذلك المعنى بالقياس إلى غيره فالسقف مثلا له وجود وضعی- إذا عقل معه الإضافه إلى الحائط و كذا السماء لها وجود واحد وضعی يعقل منه ماهيه السماء و هی جوهر و يعقل معها معنى آخر خارج عن ماهيتها و هو معنى الفوقيه- و معنى كون الشی ء موجودا أن حده و معناه يصدق على شی ء موجود فی الخارج

۱- تخصيص البسيط لأن ماهيه الجنس و الفصل فی المركب موجوده فی الخارج بوجود مستقل و إن كان باعتبار كونها ماده و صوره فتدبر، إسماعيل ره

صدقا(۱) خارجيا كما هو فى القضايا الخارجيه كقولنا الإنسان كاتب أو أبيض فالمضاف بهذا المعنى موجود لصدق قولنا السماء فوق الأرض و زيد أب و هذا بخلاف الأمور الذهنيه كقولنا الحيوان جنس و الإنسان نوع فإن الجنسيه و النوعيه و ما أشبههما ليست من الأحوال الخارجيه التى تثبت للأشياء فى الأعيان بل فى الأذهان.

و بهذا يعلم فساد رأى من زعم من الناس أن الإضافه غير موجوده فى الأعيان بل من الاعتبارات الذهنيه كالكليه و الجزئيه.

و احتج عليه [الإضافه غير موجوده] بأمور

الأول أن الإضافه لو وجدت فى الخارج لزم التسلسل

لأنها تكون لا محاله موجوده حينئذ فى محل فكونها فى المحل شى ء و كونها فى نفسها شى ء آخر فإن الأبوه مفهومها غير معنى كونها فى محلها فيكون إضافتها إلى المحل إضافه أخرى و الكلام فيها كالكلام فى الأول و يلزم منه التسلسل فأجاب الشيخ عنه بأن قال يجب أن ترجع فى حل هذه الشبهه إلى حد المضاف المطلق.

فنقول المضاف هو الذى له ماهيه معقوله بالقياس إلى غيره فكل شى ء فى الأعيان- يكون بحيث ماهيته إنما يعقل بالقياس إلى غيره فذلك الشى ء من المضاف لكن فى الأعيان أشياء كثيره بهذه الصفه فالمضاف فى الأعيان موجود.

ثم إن كان فى المضاف ماهيه أخرى فينبغى أن يجرد ما له من المعنى المعقول بالقياس إلى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقه المعنى المعقول بالقياس إلى غيره و غيره إنما هو معقول بالقياس إلى غيره بسبب هذا المعنى و هذا المعنى ليس معقولا بالقياس إلى غيره بسبب شى ء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات و شى ء هو الإضافه

۱- فإن قلت الصدق الخارجى يقتضى كون الاتصاف خارجيا و أما كون الصفه موجوده فى الخارج فلا فإن ثبوت شى ء لشى ء فى ظرف لا يقتضى ثبوت الثابت فيه كما فى قولنا زيد أعمى قلت بل يقتضى ثبوت الثابت فيه فى الجمله و إن كان ثبوتا ضعيفا غير مستقل و قد مر تحقيق ذلك فى الأمور العامه فتدبر، إسماعيل ره

بل هناك مضاف بـذاته لا بإضافه أخرى فينتهى من هـذا الطريق الإضافات و أما كون هـذا المضاف بـذاته فى هذا الموضوع فله وجود آخر مثلاـ وجود الأـبوه فى الأـب و ذلك الوجود أيضا مضاف فليكن هـذا عارضا من المضاف لزم المضاف و كل واحد منهما مضاف لذاته إلى ما هو مضاف إليه بلا إضافه أخرى فالكون محمولا مضاف لذاته و الكون أبوه مضاف لذاته.

هذا ما قاله فى إلهيات الشـفاء و هو كلام واضح رفع الشـبهه لوجهين بالمعارضه و الحل حيث أقام البرهان أولا على أن المضاف من الهيئـات الموجوده فى الأعيـان ثم دفع التسـلسل من الوجه الـذى أمكن إيراده من لزوم التكرير كمـا يورد فى باب الوجود و الوحده و نظائرها فدفع هاهنا كما دفع هناك من أنها تنتهى إلى ما هو مضاف بذاته- لا بإضافه أخرى عارضه.

و أمـا الإضافـات المختلفه المعـانى فلاـ يلزم أن يكون لكل إضافه إضافه مخالفه لها بالماهيه لازمه إياها حتى يلزم التسـلسل و لا يندفع فإن إضافه الأبوه و إن لزمتها فى الوجود إضافه الحاليه و العروض لكن لا يجب أن يلزم إضافه أخرى مخالفه لها.

و كذا ثالثه و رابعه و هكذا إلى لا نهايه اللهم إلا بحسب اعتبارات عقليه متماثله- أو متخالفه ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل.

الحجه الثانيه

ما مر من كون إضافه التقدم و التأخر لو كانت موجوده لكان الماضى و المستقبل من الزمان موجودين معا.

و الجواب ما أشرنا إليه فى مباحث التقابل و موضع آخر أن معيه أجزاء الزمان لا يمكن أن يكون آنيه بأن يكون السابق و اللاحق موجودين فى آن واحـد إنما ذلك شأن معيه الآنات و الآنيات بل معيتها اتصالها فى الوجود الوحـدانى التـدريجى- الـذى معيتها فيه عين التقدم و التأخر فيه كما أن وحده العدد عين كثرته لشى ء من الأشياء

فصل (۶) فی نحو وجود المضاف فی الخارج

اشاره

و اعلم أن فی خصوصیه وجود المضاف فی الخارج و تعینها إشکالا من وجوه-

منها أن الإضافه لو کانت موجوده لکانت مشارکه لسائر الموجودات فی الوجود

و متمایزه عنها بخصوصیه و ما لم یقید الوجود بتلک الخصوصیه لم یوجد الإضافه فی الأعیان فیکون ذلک القید [التقید] سابقا علی وجود الإضافه لکن التقید هو نفس الإضافه فإذا لم یوجد الإضافه إلا بوجود إضافه قبلها و هکذا الکلام فی وجود الإضافه السابقه فیکون تحقق الإضافه الواحده مشروطا بإضافات غیر متناهیه من أمثالها.

و منها أن الوجود من حیث هو وجود إما أن یکون مضافا أو لا یکون مضافا

فإن کان مضافا فکل وجود مضاف و لیس کذلک و إن لم یکن مضافا فالإضافه لو کانت موجوده فهی لا تکون مضافه من حیث إنها تکون موجوده فالموجود من حیث هو موجود غیر مضاف و المضاف من حیث هو مضاف غیر موجود و هو المطلوب.

و منها أنه لو کانت الإضافه أمرا وجودیا لزم أن یکون الباری جل مجده محلا للحوادث

لأن له مع کل حادث إضافه بأنه موجود معه و تلک المعیه(۱) ما کانت حاصله قبل ذلک و یزول بعد زوال ذلک الحادث فیجب أن یکون الباری محلا للحوادث فیکون جسما أو جسمانیا تعالی عنه علوا کبیرا.

و تحقیق القول فی وجود المضاف

بحیث یدفع هذه الشکوک و أشباهها- هو أن وجود الإضافه لیس وجودا مباینا لوجود سائر الأشیاء بل کون الشی ء سواء کان فی نفسه جوهرا أو عرضا بحیث إذا عقل عقل معه شی ء آخر هو نحو وجود الإضافه

۱- لا یذهب علیک أن معیه الواجب مع الأشیاء معیه قیومیه غیر زمانیه مستمره سرمدیه- و لا یکون للأشیاء بالنسبه إلی جنابه نقص و تصرم و إن کانت فی ذاتها و بحیال أنفسها کذلک فافهم، إسماعیل ره

فـالعله كالعقـل مثلاـ لهـا ذات موجوده بوجود يخصـها من حيث هى جوهر عقلى و كون ذلـك الوجود بحيث له تأثير فى وجود الغير هو وجود العله بما هى عله و العله نوع من المضاف فهذا الوجود منسوب إلى الجوهر بالذات و إلى المضاف بالعرض.

و إنما قلنا بالعرض لأن مفهوم العليه خارج عن ذاتيات هذا الوجود إذا قطع النظر إليها عما سواها و كذا وجود المضاف من حيث هو مضاف مغاير بالاعتبار لوجود الجوهر بما هو جوهر لكن الفرق بين ماهيه الجوهر الذى هو العله و بين عليته و إضافته بالماهيه و الحد فإن حد الجوهر غير حد المضاف و الفرق بين وجوديهما بالاعتبار فالوجود الجوهرى إذا أخذ فى نفسه كان جوهرا و إذا قيس إلى غيره كان مضافا فكون هذا الوجود بحيث إذا عقل على الوجه الذى يكون فى الخارج يلزم من تعقله تعقل شـى ء آخر هو وجود المضاف.

و بـالجمله أن المضـاف بمـا هو مضـاف بسـيط ليس له وجود فى الخارج مسـتقل مفرد بل وجوده أن يكون لاحقا بأشـياء كونها بحيث يكون لها مقايسه إلى غيرها- فوجود السـماء فى ذاتها وجود الجواهر و وجودها بحيث إذا قيس إلى الأرض عقلت الفوقيه وجود الإضافات.

و كذا الكم له وجود فى نفسه من حيث هو كم و هو كون الشـى ء بحيث يمكن لذاته أن يصير مساويا لشى ء أو أعظم أو أصغر منه و أمـا وجوده بحيث يكون بالفعـل مساويـا مثلاـ هو وجود المسـاوى فوجود المسـاوى غير وجود الكم لأـن المسـاوى لم يبق مساويا إذا قيس إلى ما هو أعظم منه أو أصغر.

و أما النوع من الكم فهو أبدا بحال واحد فى نفسه لا يتغير فوجود واحد يصـلح لأن يصير وجودا لإضافات كثيره كالواحد مثلا له وجود فى نفسه هو عين وحـدته- و ذلـك الوجود يصـدق عليه أنه نصف الاـثنين و ثلث الثلاـثه و ربع الأـربعه و هكـذا إلى غير النهايه من غير استحاله و لا لزوم تركب فى الواحد بما هو واحد فتحصيل المضاف و تنويعه يتصور من وجهين

أحدهما أن يعتبر معه معروضه كمجموع الجسم و الأبيض و هو ليس من المقولات كالكم المساوى أو الكيف الموافق.

و ثانيهما أن يعتبر المضاف مخصصا بنحو تخصيص ينشأ من الملحوق به و يوجدان معا فى العقل كعارض واحد و هذا هو تنويع الإضافه و تحصيلها فإن كون المساوى مضافا ليس ككون الكم مساويا أو مضافا فالمساواه موافقه فى الكم [اتفاق الكم] و هى غير الكم الموافق و كذا المشابهه موافقه فى الكيف و هى غير الكيف الموافق.

و بالجمله المضاف الذى هو المقوله و الجنس الذى هو للمضافات البسيطه [المضاف البسيط] و فصل نوعه الذى هو بالحقيقه نوع لها لا يكون جعل أحدهما غير جعل الآخر بل يكون طبيعه الجنسيه و الفصليه فيه أى فى ذلك النوع أمرا واحدا.

فإن قيل إن المساواه و المشابهه اتفقتا فى موافقه ما و افترقتا فى التخصيص بالكم أو بالكيف فيكون المساواه و المشابهه إما من نوع واحد و قد قلتم أنهما نوعان متباينان أو هما متمايزان بالكلم و الكيف أو بإضافتين أخريين فإن كانت الكميه و الكيفيه نفس الفصل فالمفروض مضافا بسيطا يكون مركبا هذا خلف و أيضا يلزم كون نوع واحد تحت مقولتين أو تحصيل مقوله بنوع من مقوله أخرى و الكل محال أو يكون فصل الإضافه التى هى الموافقه إضافه أخرى إلى الكميه أو إلى الكيفيه لا نفس الكميه و الكيفيه فيكون فصل الإضافه إضافه و هو أيضا ممتنع مع أنه يرجع الكلام إلى أن الإضافه الثانيه بما ذا يمتاز عن الإضافه الأولى فيعود المحذورات جذعا.

أقول الاتفاق معنى جنسى لا يتحصل بمعنى مغاير له بل بمنى نسبته إليه نسبه التعين إلى الإبهام فإن الاتفاق إذا تحصل بأنه فى الكم حتى صار مساواه لم يتحصل بنفس الكم حتى يلزم كون مقوله متحصلا بمقوله أخرى و لا أيضا بإضافه

أخرى إلى الكم حتى يلزم تحصل إضافه بإضافه أخرى بل تحصل و تنوع بأنه فى الكم لا بالكم و لا بإضافه إليه.

و هـذا كسائر فصول الأجناس فإن فصل الحيوان و هو الجسم النامى الدراك- هو عباره عن تعين الدراك بأنه ناطق لا أن الناطق ينضم إلى الـدرك فيصير مجموعا من المـدرك و الناطق بل المـدرك الـذى هو الناطق و كـذا الكلام فى نسبه المـدرك إلى النامى و النامى إلى الجسم و الجسم إلى الجوهر و الغلط قد ينشأ من الاشتباه بين الجنس و الماده.

و إذا تقرر هذه المعانى فلنرجع إلى حل الشكوك.

أما الأول فسلمنا أن وجود الإضافه مشارك لسائر الوجودات فى الموجود و سلمنا أنه يجب أن يمتاز عن غيرها لكن لا نسلم أن ذلك الامتياز لا بـد أن يكون بقيـد زائـد فإن كثيرا من الموجودات يمتاز عن غيرها بنفس وجوداتها- إذ الاشتراك فى الوجود المطلق اشتراك فى أمر انتزاعى عقلى إذ ليس لحقائق الوجودات بما هى وجودات كلى طبيعى يكون نوعا لأفراده حتى يحتاج فى تمايزها إلى قيود زائده.

ثم القيود قد يكون نسبتها إلى ما قيد بها كحال فصول الجنس فليس تقييد الجنس بفصله كتقييد الشى ء بأمر زائد عليه جعلا و وجودا حتى يقع بينهما إضافه هى نفس التقييد أو إضافه أخرى بل ربما كان أعم و أخص بحسب المعنى و المفهوم موجودا بوجود واحد بسيط فى الخارج.

و أما الثانى فنقول إن الموجود فى نفسه إما ممكن أو واجب أو جوهر أو عرض و كونه بحال و نحو من الوجود إذا عقل يلزم من تعقله تعقل شى ء آخر هو من المضاف فكل وجود من حيث وجود لم يلزم أن يكون مضافا بل من حيث كونه على نحو آخر مخصوص فإن الحيوان فى نفسه إذا قطع النظر عن غيره له وجود و كونه بحيث يوجد من فضله مادته حيوان آخر وجود آخر.

فالأول نوع من مقوله الجوهر و هذا نوع من مقوله المضاف.

و أما الثالث فنقول ليس للإضافه وجود متقرر كسائر الأعراض حتى يكون حدوثها لشـى ء و زوالها عنه يوجب انفعالا و تغيرا فى ذات الموصوف بها أو فى صـفاته الحقيقيه فإن تجددها و زوالها قد يكون بسـبب تجدد أحد الطرفين بخصوصه مع ثبات الطرف الآخر فإن صيروره أحد فى المجلس ثانى الاثنين بعد ما لم يكن كذلك و ثالث الثلاثه و رابع الأربعه و هكذا لا يوجب تغيرا فى ذاته و لا ـ فى صـفاته المتضـرره فكـذلك تغير الإضافات لا يوجب فى واجب الوجود تغيرا لا فى ذاته و لا فى صـفاته الكماليه و فهم هذا المعنى بعد الإحاطه بما قدمنا غير صعب

فصل (۷) فى أن تحصل كل من المتضايفين كتحصل الآخر إن كان جنسا فجنس و إن نوعا فنوع و إن صنفا فصنف و إن شخصا فشخص

فالأـبوه إذا أخـذت مطلقه فبـإزائه البنوه المطلقه و إذا أخـذت أبوه نوعيه فبـإزائه بنوه كـذلك و إذا حصـلت الأـبوه حتى صارت شخصـيه صار الجانب الآخر بنوه شخصـيه- و لكن يجب أن يعلم أن ذلك إنما يطرد إذا كان التحصـيل تحصيلا للإضافه أما إذا كان تحصـيلا لموضوع الإضافه لم يلزم أن يتحصل المضاف المقابل له فإن من الموضوعات الشخصـيه ما يضيف الإضافات كما يقال ابن هذا الرجل فإن ابن الشـخص يصح أن يحمل على جماعه لا يجب انحصارهم فى عدد معين بحيث لا يصح الزياده عليه بل أبوه زيد لعمرو يتعين بتعينهما جميعا و جانب الأبوه و إن كان قد يتوهم أنه يخالف ما قلناه- لكن هو مثله و إن كان لا يصـح أن يقال لزيـد أبوان أو أمان لأن ذلك بسـبب خارجى- لا أن الإضافه من طرف واحد يتشـخص دون الطرف الآخر بل فى بعض يحتـاج الإضـافه فى التعين الشخصـى إلى اعتبـار أكثر من تعين اللـذين بينهمـا الإضافه و لا يكفى فيهما ما يكفى فى تعيين الأبوه التى هى لعمرو بالنسبه إلى زيد بتعينهما كجواز زيد لعمرو[(۱)]

۱- يعنى أن جوار زيـد لعمرو ليس من قبيل أبوه عمرو لزيد فإنه يكفى لتعين الأبوه و تشخصـها تعينها و لا يكفى لتعين المجاوره بينهمـا غير متعينه لأنهـا يصـدق مع اتصـال دار أحـدهما بـدار الآخر و مع الفصل إلى أربعين دارا فلا بـد فى تعين المجاوره التى بينهما تعين داريهما، إسماعيل ره

فإنه لا يتشخص بتعينهما بل يحتاج إلى تعين داريهما مع تعينهما فمن المضاف ما هو جنس عال بعد المقوله كالموافق و منه ما هو جنس متوسط دونه كالمساوى و أدنى منه كالمساوى فى السطح و بعده المساوى فى الشكل كالمثلثين و بعده ما فى المثلثين القائم الزاويه و أخص منه إذا كان القائم الزاويه زاويتاه الباقيتان متساويتان فهذه تحصيلات فصليه.

و أما التحصيل الصنفى فهو أن يتحصل الإضافه لموضوع ثم يقترن بذلك الموضوع عارض غريب لو لم يكن لم يبعد أن يبقى تلك الطبيعه من الإضافه كأبوه الرجل العادل و أبوه الرجل الجائر

فصل (۸) فى تقسيم المضاف من وجوه

منها أن من المضاف ما هو مختلف فى الجانبين

كالأب و الابن و كالضعف و النصف و كالجذر و المجذور و منه ما هو متفق فيهما كالمساوى و المساوى و الأخ و الأخ و الجار و الجار.

ثم المختلف قد يكون اختلافه محدودا كالنصف و الضعف و منه ما لا يكون محدودا و غير المحدود منه ما يكون مبنيا على محدود كالكثير الأضعاف و القليل الأضعاف و الكل و الجزء منه و منه ما ليس محدودا و لا مبنيا على المحدود مثل الزائد و الناقص.

و منها أن المضافين إما شيئان غير محتاجين فى عروض الإضافه إلى اتصافهما بصفه أخرى

حقيقيه غير وجود الموضوع مثل المتيامن و المتياسر و المتقدم و المتأخر.

و إما أن يكون فى كل منهما صفه حقيقيه غير ذات الموضوع لأجلها صار مضافا كالعاشق و المعشوق فإن فى العاشق هيئه إدراكيه هى إضافه العشق و فى المعشوق هيئه مدركه لأجلها صار معشوقا لعاشقه و إما أن يكون فى أحدهما مثل العالم و المعلوم- فإن العالم يحصل فى ذاته كيفيه هى العلم صار بها مضافا و المعلوم لم يحصل فى ذاته شى ء آخر به صار معلوما.

هذا ما يستفاد من كلام الشيخ و غيره و لى فيه نظر كما قدمنا بيانه.

و منها ما قال الشيخ فى الشفاء يكاد يكون المضافات منحصره فى أقسام المعادله- و التى بالزياده و التى بالفعل و الانفعال و مصدرها من القوه و التى بالمحاكاه.

فأما التى بالزياده فإما من الكم و هو ظاهر و أما من القوه فكالغالب و القاهر و المانع.

و أما التى بالفعل و الانفعال فكالأب و الابن و القاطع و المنقطع و التى بالمحاكاه كالعلم و المعلوم و الحس و المحسوس فإن العلم يحاكى هيئه المعلوم و الحس يحاكى هيئه المحسوس و وجه الضبط لا يخلو تحصيله عن صعوبه.

و منها أن المضاف عارض لجميع المقولات

ففى الجوهر كالأب و الابن و العالم و المعلوم و فى الكم أما المتصل فكالعظيم و الصغير و أما المنفصل فكالكثير و القليل و فى الكيف كالأحر و الأبرد و فى المضاف كالأقرب و الأبعد و فى الأين كالعالى و السافل و فى المتى كالأقدم و الأحدث و فى النصبه كالأشد انتصابا و انحناء و فى الملك كالأكسى و الأعرى و فى الفعل كالأقطع و الأصرم و فى الانفعال كالأشد تسخنا و تقطعا و الأضعف

فصل (۹) فى أن المضاف هل يقبل التضاد و الأشد و الأضعف أم لا

و اعلم أن المضاف بما هو مضاف طبيعه غير مستقله الوجود بنفسها كما تبين

فهى تـابعه فى جميع الأحكـام الوجوديه لوجود موضوعاتهـا و التضـاد و التقـدم و التـأخر و القوه و الفعـل و أشـباهها من أحوال الوجود يعرض للموضوعـات الإضـافيه بالـذات و لإضافاتهـا بـالعرض و من هـذا القبيل التضاد فإذا اعتبر بين الحار و البارد تضاد حقيقى كـان بيـن إضافتيهمـا أى الأحـر و الأبـرد تضـاد بـالتبع و أمـا عروض التضـاد لشـى ء مـن المضـافين مـع قطع النظر عن موضوعيهما فذلك غير صحيح.

و اعلم أنه قـد ذكر الشيخ فى بـاب الكم عنـد بيـانه أن العظيم لا ـ يضاد الصـغير- ما يشـعر بأن التضاد لا يعرض الإضافات و يبين ذلك بوجهين- أحـدهما أن تقابل التضاد ليس بعينه تقابل التضايف بل المتضادان يعرضـهما إضافه التضاد و ذلك لأنا قـد نجد طبائع الأضداد لا يتضايف و نجد كثيرا من المتضايفين لا تضاد بينهما كالعلم و المعلوم و الجوار و الجار.

ثم نعلم أن التضـاد من حيث هو تضـاد من بـاب التضايف فيجب أن يكون فى المتضادين شـى ء لا تضايف فيه فلما كان التضاد مـن حيث هـو تضـاد متضايفـا بقى أن يكـون الشـى ء الـذى فى المتضـادين و ليس بمتضـايف هـو موضوعـات التضـاد فثبت أن المضاده لا يوجد إلا فى موضوعات غير متضايفه.

و الثانى أن الإضافات طبائع غير مسـتقله بأنفسـها فيمتنع أن يعرض لها التضاد- لأن أقل درجات العروض أن يكون مستقلا بتلك المعروضيه.

ثم إنه قال فى باب الإضافه أن المضاف يعرض له ما يعرض لمقولته و لما كانت الضـعفيه تعرض للكم و كان لا مضاده للكم لم يعرض للضـعفيه مضـاده و لمـا كانت الفضـيله عارضه للكيف و هى تضاد الرذيله جاز أن يعرض لهـذه الإضافه تضاد و كـذلك الحار لما كان ضدا للبارد كان الأحر ضدا للأبرد و لا تناقض بين كلاميه كما توهمه بعض المتأخرين لما أشرنا إليه.

فيحمل كلامه على أن نفى التضاد عنها باعتبار ذاتها استقلالا و إثباته لها من

جهه اتباعها لبعض موضوعاتها فالشیخ أطلق القول فی باب الکم أن الإضافات لا تتضاد و عنی بـذلک أنها لا تتضاد اسـتقلالا لا أنها لا تضاد تبعا فی مواضع أخری غیر أنواع الکم و أفراده.

فـإذا تبین هـذا فنقول و هکـذا القیـاس فی قبول المضاف الأشـد و الأضـعف و الأزیـد و الأنقص فکل مقوله یقبل شـیئا من هـذه المعانی یقبله المضاف بتبعیه موضوعه فهذه أحکام و أحوال کلیه للمضاف و لا بأس بذکر أحکام لبعض أقسامها

فصل (۱۰) فی الکلی و الجزئی و الذاتی و العرضی

[المانی الثلاثه للکلی]

مفهوم الکلی وصف إضـافی عـارض للماهیـات و هو اشتراکه بین کثیرین و ما من ماهیه غیر الوجود إلا و یمکن أن یعرضه هـذا الوصف و إنما یخرج هـذا الوصف لها من القوه إلی الفعل عنـد حـدوث أفرادها و هـذه الکلیه الإضافیه غیر کون الشـی ء بحیث یحتمل صـدقه علی کثیرین أو اشتراکه بینها و ذلک أن الکلی قـد یراد به مجرد هـذا الوصف و قـد یراد به معروضه و قد یراد به مجموع الأمرین و مرادنـا هـذا نفس هـذا الوصف الإضافی و کـذلک الجنسـیه وصف إضافی عارض لبعض الماهیات فالجنس أیضا قد یراد به معروض هذا الوصف و هو الحیوان و قد یراد به نفس هذا الوصف و قد یراد به مجموع العارض و المعروض.

فالأول یسمی جنسا طبیعیا و الثانی منطقیا و الثالث عقلیا(۱) و الأول أی المفهوم الکلی مضاف بسیط و الثانی مقوله و الثالث مضاف مرکب و هذا الکلام فی النوع و الفصل و الخاصه و العرض و هذه الإضافات کلها ذهنیات.

۱- أی الأول بحسب ذکر أقسام الکلی و هو العارض و کذا الثانی و هو المعروض و الثالث هو المجموع المرکب من العارض و المعروض و قوله مقوله أی مقوله من المقولات العشر فإن المعروض واحد منها فتدبر، إسماعیل ره

إذا عرفت ذلك فنقول الكلى الذى هو المعنى الإضافى جنس لخمسه أنواع- الجنس و النوع و الفصل و الخاصه و العرض و يراد بهذه الأمور مفهوماتها لا معروضاتها لا المركب منها و من معروضاتها بل نفس هذه الأوصاف الإضافيه و لأجل ذلك كان المقسم لها معروضا للجنسيه بالقياس إليها و صار كالجنس الطبيعى و كل من الخمسه نوعا لها و إن لم يكن بالقياس إلى أفراد طبيعه موضوعه كذلك بل كان جنسا أو فصلا أو غيرهما فالنوع بهذا المعنى غير مندرج تحت الجنس بهذا المعنى بل هما متباينان تباين أخصين تحت أعم واحد.

و إذا قيل إن النوع مندرج تحت الجنس و إن الفصل و الجنس داخلان فى ماهيه- ما عنى به أن وصف النوعيه تحت وصف الجنسيه و لا أن مفهوم الفصل و الجنس داخل فى ماهيه النوع أو فى وصف النوعيه بل عنوا بذلك أن موضوع النوعيه أى النوع الطبيعى- مندرج تحت معروض الجنسيه أو يدخل فى ماهيته إذا كانت مركبه طبيعيه جنسيه أى ماهيه موصوفه بأنه جنس.

و كذا الكلام فى الفصل و دخوله فى النوع و أما الأوصاف الخمسه فكلها أنواع حقيقيه متباينه تحت جنس واحد هو الكلى بما هو كلى و حمل الجنس عليه حمل عارض إضافى على معروضه و لكن حمل الكليه على الجنسيه حمل مقوم جنسى على متقوم به.

فهذه اعتبارات لطيفه دقيقه لا بد من تفطن لها لأن الجهل بها و الإغفال عنها يوجب الغلط كثيرا فإن الكلى مثلا قد يراد به نفس الطبيعه التى من شأنها أن يعقل عنها صوره تعرض لها الكليه و قد يعنى به الطبيعه التى تعرض لها الكليه و قد يعنى به كون الطبيعه مشتركه بالفعل بين كثيرين و قد يراد كون الطبيعه بحيث يصدق عليها أنها لو قارنت نفسها لا هذه الماده و الأعراض بل تلك الماده و الأعراض لكان ذلك الشخص الآخر و هذه المعانى كلها غير الكلى بالمعنى المنطقى.

و القوم اتفقوا على وجود المعنى الأول و الثانى و الرابع منها فى الأعيان

و اختلفوا فی وجود المعنى الثالث

و هو الصور المفارقه الأفلاطونيه و قد سبق منا أن الكلى الطبيعى غير موجود بالذات بل الموجود بالذات هو الوجود الخاص- و قد أحكمنا أيضا البنيان الأفلاطونى و شيدنا قواعد ذلك بعد الاندراس.

و من جمله أقسام المضاف الكل و الجزء و إضافتهما غير إضافه الكلى و الجزئى- و الفرق بينهما و بين هذين من وجوه- أحدها أن الكل من حيث هو كل موجود فى الخارج و أما الكلى من حيث هو كلى فلا وجود له إلا فى الذهن.

و الثانى أن الكل يعد بأجزائه و الكلى لا يعد بجزئياته.

الثالث أن الكلى قد يكون مقوما للجزئى و الكل يكون متقوما بالجزء.

الرابع أن طبيعه الكل لا يصير هو الجزء و أما طبيعه الكلى فإنها تصير بعينها جزئيه مثل الإنسان فإنه صار عين هذا الإنسان.

و الخامس أن الكل لا يكون كلا بكل جزء منه وحده و الكلى كلى بكل جزئى وحده لأنه محمول عليه.

السادس أن أجزاء الكل محصوره غير متناهيه و جزئيات الكلى غير متناهيه.

و من جمله أقسام الإضافات و التام و الناقص و المكتفى و فوق التمام فالتام هو الذى يحصل له جميع ما ينبغى أن يكون حاصلا له و هو الكامل أيضا و هو المقول على أشياء كثيره.

فتاره يقال للعدد إنه تام إذا كان جميع ما ينبغى أن يوجد لشى ء من العدد- يكون قد حصل له و الجمهور لا يطلقون على عدد هو أقل من الثلاثه أنه تام و كون الثلاثه تامه لأن لها مبدأ و وسطا و نهايه و العله فى ذلك أنه لا شى ء من الأعداد يمكن أن يكون تاما فى عدديته إذ يوجد فى عدد أزيد منه ما ليس فيه بل إنما يكون تاما فى العشريه أو فى الخمسيه.

و أما من حيث هو مبدأ و منتهى يكون ناقصا من جهه أنه ليس بينهما ما من شأنه

أن يكون بينهما و هو الواسطه و قس على ذلك سائر الأقسام و هو أن يوجد المبدأ و الواسطه فقط أو العكس و لا واسطه ثم من المحال أن يكون مبدئان فى الأعداد- ليس أحدهما واسطه بوجه إلا لعددين و كذا القول فى المنتهى.

و أما الوسائط فقد يجوز أن يكون كثيرا لأن جملتها فى أنها واسطه كشى ء واحد ثم لا يكون للكثير حد توقف عليه فإذا حصول البدايه و النهايه و التوسط غايه التمام و أقل عدد يوجد فيه ذلك هو الثلاثه.

فهذه حكايه ما ذكره الشيخ فى الشفاء و تاره يقال تامه للمقادير كما يقال- فلأن تام القامه إذا كانت محدوده بما يليق بأمثاله إذ المقادير لا- تعرف إلا- بالتحديد الذى يلزمه التقدير و تاره يقال للكيفيات و القوى إنها تامه مثل أن يقال هذا تام القوه و تام الحس و تام العلم و تاره يقال تمام فى اصطلاح الحكماء و يريدون به أن يكون جميع كمالات الشى ء حاصله له بالفعل و ربما يشترطون فى ذلك أن يكون وجوده و كمالات وجوده له من نفسه لا من غيره.

و إذا كان مع ذلك مبدأ لكمالات غيره فهو فوق التمام لأن فيه الوجود الذى ينبغى له بكماله و قد فضل عنه وجود غيره أيضا و ليس فى الموجودات شى ء بهذه الصفه إلا واجب الوجود.

و أما العقول فهى تامه بالتفسير الأول و غير تامه بالتفسير الثانى فإن الممكنات الفاقرات الهويات معدومه فى حدود ذواتها و أما الذى دون التمام فهو قسمان- أحدهما المكتفى و هو الذى أعطى ما به يتمكن من تحصيل كمالاته مثل النفوس التى للسماويات فإنها أبدا فى اكتساب كمالاتها من غير حاجه لها إلى مكمل خارجى- كالمعلم البشره فينا بل مكملها و معلمها و مخرجها من القوه إلى الفعل جوهر عقلى فياض غير مباين الوجود لوجوداتها و كذلك حال نفوس الأنبياء ع- لأنهم أيضا مكتفون حيث أعطاهم الله ما به تمكنوا من تحصيل كمالاتهم و قرباتهم من الله

كما ستعرف جميع ذلك فى مواضعه و الآخر الناقص و هو الذى يحتاج إلى أمر خارج- يمده بالكمال مثل الأشياء التى تكون فى الكون و الفساد.

و الفرق بين التام و بين الكل و الجميع بالاعتبار فإنها متقاربه المعانى و ذلك بأن التام ليس من شرطه أن يحيط بكثره بالفعل و لا بالقوه مثل كون البارى تاما و الكل و الجميع من شرطهما ذلك.

و أما التمام و الكل فيما فيه كثره فهما متحدان فى الموضوع و الفرق بأنه بالقياس إلى الكثره الموجوده المحصوره فيه كل و بالقياس إلى ما يبقى شى ء خارجا عنه تام.

فإن قلت فما معنى قول بعض أساطين الحكمه و التحقيق أن البارى كل الأشياء و قد تقرر أن كون الشى ء كلا لا بد فيه من حضور كثره فى ذاته.

قلت ذلك معنى غامض حق يلزم من بساطته و أحديته أن يكون بحيث لم يكن حقيقه من الحقائق خارجا من ذاته بذاته و مع كونه كل الأشياء لا يوجد فيه شى ء من الأشياء حتى يكون هناك كثره لا بالفعل و لا بالقوه

المقاله الثانيه فى بقيه المقولات و فيه فصول

فصل (۱) فى حقيقه الأين

عرف الأين بأنه هو كون الشى ء حاصلا فى مكانه و ينبغى أن لا يكون نفس نسبه الشى ء إلى مكانه و إلا لكان نوعا من مقوله المضاف بل أمرا و هيئه يعرض له الإضافه إلى مكانه.

و ربما قيل كما أن السواد له ماهيه و إضافه المحل عرض لمهيته فكذلك الأين له ماهيه و كونه فى المكان إضافه عارضه(۱) لها و هو ليس بشى ء فإن كون الشى ء

۱- الإضافه إلى المكان ليس عارضا لمهيه الأين بل إنما تعرض للجسم بسبب ماهيه الأين فإضافه الجسم إلى المكان زائد على وجوده فى نفسه بخلاف إضافه السواد إلى الجسم فإنه عين وجود السواد فى نفسه نعم إضافه الأين إلى الجسم كإضافه السواد إلى الجسم فافهم، إسماعيل ره

فی المکـان لیس ککون السواد فی المحـل فـان وجود السواد بعینه هو وجوده فی المحـل لا أمر زائـد علی وجوده و إن لم یکن عین مهیته لکن زیـاده الوجود علی الماهیه إنما هی بحسب التصور لا بحسب الواقع و هـذا بخلاف کون الشـی ء فی المکان فإنه لا بـد أن یکون هـذا الکون فی المکان أمرا زائـدا علی وجوده فی نفسه و إلا لم یکن صـفه زائده علی هذا الجوهر الجسـمانی و لکـان قـد بطـل وجوده فی نفسه عنـد مفارقه مکانه- و حصل له وجود آخر و لصار المعـدوم بعینه معادا فلیس کون الشـی ء فی المکـان کونه فی الأعیـان فـإن کونه فی الأعیـان نفس وجوده و لو کـان کونه فی المکـان وجودا له لکان کونه فی الزمان أیضـا وجودا له فکان لشی ء واحد وجودات کثیره.

أقول و یمکن أن یقال إن الشی ء الجسمانی کونه فی المکان المطلق أو فی الزمان مطلقا و إن کان هو بعینه نحو وجوده الخاص به لا أمرا زائـدا علیه إلا أن کونه فی مکان معین أو زمان معین أمر زائد علی وجوده فی نفسه فذلک الأمر الزائد نسـمیه الأین أو المتی و کل منهما غیر نفس الإضافه لأن المراد منه مبدء إضافه المکان أو الزمان.

و قـد اسـتدل صاحب المباحث علی أن الکون فی المکان لیس هو بعینه الکون فی الأعیان الـذی هو الوجود بوجه آخر و هو أن الوجود وصف مشترک فی الموجودات کلهـا فلو کـان حقیقه الوجود فی الأعیان هو الکون فی المکان لکانت الموجودات کلها کائنه فی المکان و حیث لم یکن کذلک علمنا أن کون الشی ء فی المکان مفهوم مغایر لوجود الشی ء فی نفسه.

أقول هو منقوض بکـل من الموجودات المخصوصه لجریان ما ذکره فیه فیلزم علیه مما ذکره أن یکون کون الجسم مادیا و کون العقل مفارقا و کون الحیوان

حساسا بأمور زائده على نفس وجودها و ليس كذلك.

و دفع ما ذكره بأن الوجود المطلق الكلى كما مر مرارا أمر مشكك عرضى لأفراده و ليس لحقيقه الوجود طبيعه كليه نوعيه أو جنسيه مشتركه بين جميع أفراد الوجود

فصل (۲) فى تقسيم الأين

و هو من طريقين أحدهما إن من الأين ما هو أول حقيقى و منه ما هو ثان غير حقيقى.

فالأول كون الشى ء فى مكانه الخاص به الذى لا يسعه فيه غيره معه ككون الماء فى الكوز.

و الثانى كما يقال فلان فى البيت فإن البيت يسعه و غيره فليس جميع البيت مشغولا به وحده و أبعد منه كونه فى الدار و بعده البلد ثم العراق مثلا- ثم الإقليم ثم المعموره ثم عالم العناصر ثم العالم الجسمانى باعتبار أن يحويه المحدد للجهات و هذا هو الغايه فإن كون الشى ء فى العالم مطلقا ليس بأين أصلا.

الطريق الثانى إن الأين منه جنسى و هو الكون فى المكان و منه نوعى و هو الكون فى الهواء أو الماء أو فوق أو تحت و منه شخصى ككون هذا الشخص فى هذا الوقت فى مكانه الحقيقى و قد يقال إنه لا بد لكل أين شخص حقيقى من صفه قائمه بالمتمكن هى عله ذلك الأين.

و اعترض عليه صاحب المباحث بأن هذا باطل لأن تلك الصفه إما أن يكون ممكن الحصول فى المتمكن عند ما لا يكون فى مكانه الحقيقى المعين أو لا- يكون- فإن أمكن لم تكن تلك الصفه عله لذلك الكون فى المكان المعين و إلا- لزم تخلف المعلول عن علته و إن لم يكن فحينئذ يتوقف حصولها فى المتمكن على حصوله

فى ذلك المكان المعين فلو توقف الحصول فى ذلك المكان على حصول تلك الصفه فيه لزم الدور و هو محال.

أقول فيه نظر من وجهين أحدهما إن تلك الصفه يمكن أن يكون جزء من العله أو معدا أو شرطا فلا يلزم مقارنتها للمعلول على وجه الضروره.

و ثانيهما إن حصول تلك الصفه و إن لم يتحقق إلا عند كون المتمكن فى مكانه لكن ذلك بحسب الظرفيه المقارنه لا بحسب السببيه و التقدم و الفرق بين المعنيين كالفرق بين القضيه المشروطه ما دام الوصف و المشروطه بشرط الوصف- و الثانيه أخص من الأولى و الأعم لا يستلزم الأخص فإن كل كاتب يحتاج إلى حركه الأصابع فى وقت الكتابه و تلك الحركه ضروريه على ذلك الوقت بأسبابها المؤديه إليها فى ذلك الزمان و ليس أن الكتابه أوجبت تلك الحركه بل العكس أولى فإن وجود تلك الحركه يقتضى وجود الكتابه فى الخارج

فصل (۳) فى تتمه أحوال الأين

فمنها أنه يعرض له التضاد

فإن الكون فى المكان الذى عند المحيط هو مقابل للكون الذى عند المركز و هما أمران وجوديان بينهما غايه التخالف و لا يجتمعان فى موضوع واحد فى آن واحد و صح تعاقبهما عليه فهما متضادان.

و منها أنه يقبل الأشد و الأضعف

لكن قبوله لهما ليس بحسب جنس الأين- فإن كون الشى ء فى مكانه لا يكون أشد من كون شى ء آخر فى مكانه لأن مفهوم الحصول فى المكان لا يقبل الشده و الضعف بل إنما يقبل الجسمان الأشد و الأضعف بحسب طبيعه نوعيه لمكانها كالفوق أو التحت أو فيهما [غيرهما] كالجسمين إذا كانا فى الفوق و أحدهما أعلى من الآخر أى كان أقرب إلى الحد الذى هو المحيط فهو أشد فوقيه من الآخر.

فقـد ثبت من هذا أن الأشد و الأنقص لم يتطرق إلی نفس الأین بما هو أین- بل إلی نوع منه و هو الفوق أو التحت و لکن لیس کمـا زعمه صـاحب المبـاحث أن ذلـک الأشـد و الأضـعف إنما هو فی إضافه عارضه للأین و هو الفوقیه و التحتیه لما مر من أن الإضافه لیست قابله للأشد و الأضعف لذاتها

فصل (۴) فی حقیقه متی و أنواعه

من جمله ما عد من المقولات متی

و هو کون الشـی ء فی زمان واحـد أو فی حد منه فإن کثیرا من الأشـیاء یقع فی أطراف الأزمنه و لا یقع فی الأزمنه مع أنه یسـئل عنها بمتی کالوصولات و المماسات و سائر الأشیاء الواقعه لوقوعها فی أمر له تعلق ما بالزمان(۱) و حال هذا الکون بعینه حال ما قبله و أمر متی العام و الخاص باعتبار کون الشی ء فی زمان مطلق أو زمان خاص أو [زمان] شخص.

فمنه ما هو متی حقیقی

و هو کون الشی ء له زمان مطابق له لا یفضل عنه-

و منه ما هو ثان غیر حقیقی

و هو کون هـذه الحرکه الواقعه فی سـاعه مثلاـ فی أول الیوم أو فی الشـهر أو فی السـنه أو فی القرن أو فی زمـان الإسـلام أو فی الزمان مطلقا علی قیاس ما مر فی الأین و الفرق بین البابین أن الزمان الحقیقی الواحد یشترک فیه الکثیرون.

و أما المکان الحقیقی الواحد فلا یشترک فیه کثیرون هکذا قیل و لیس بسدید فإن عدم الشـرکه فی المکان الحقیقی إنما یصـح القول به مع وحده الزمان حقیقه فکذلک مع وحده المکان حقیقه لا یمکن الشرکه فی الزمان الحقیقی فکما

۱- فی أن نفس النسـبه إلی الزمـان أو حـد منه أو ما یتعلق به لیس متی بل المتی أمر أو هیئه یعرض لأجله هـذه الإضافه للشـی ء الزمانی، إسماعیل ره

أن لكل متمكن أينا يخصه فكذلك لكل حادث متى يخصه و لا تكون مشتركه بينه و بين غيره و لذا قيل لكل من الزمان و المكان أسوه بالآخر.

ثم قالوا إن الأمور التى لها متى بالذات هى الحركات و المتحركات لا متى لها من حيث جوهرها بل من حيث حركاتها و جواهرها فى الزمان بالعرض.

أقول إن وجود الطبيعه الجوهريه متجدده سياله فذلك كون تدريجى يطابق الزمان و كذا بعض الكميات و الكيفيات و الأوضاع و الأيون التدريجيه الوجود لها أكوان تدريجيه و الحركه عباره عن تدريج واقع فى الكون لا الكون التدريجى فهى معنى نسبى إضافى و قد مر أن المعنى الإضافى لا يوصف بالزياده و النقصان و الأشد و الأنقص إلا بالعرض فالمتى إنما يلحق أولا و بالذات لتلك الأكوان و الوجودات- و ثانيا لمهياتها و أما الحركه فلا تدريج لها بل هى عين التدريج فلا متى لها بالذات بل بالعرض.

و اعلم أن من اقتصر فى تعريف الزمان أنه مقدار الحركه من جهه التقدم و التأخر فيلزمه من جهه الاقتصار على هذا التعريف أن يكون مقدار كل حركه فى العالم العنصرى أيضا زمانا بنفسه فيحتاج إلى التقييد بأمر آخر و هو أن يوجد فى الحد مقدار حركه الفلك أو حركه لا تنقطع أو أظهر الحركات أو أسرعها أو أشدها

فصل (۵) فى الوضع

و هو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبه فى الجهات المختلفه

كالقيام و القعود و ليس هو النسبه و ذلك لأن النسبه و إن كانت واقعه بين أجزائه لكنها من باب الإضافه كالجوار و نحوه بل كون الجسم بحيث يكون لأجزائه هذه النسب

هو الوضع كما مر.

و قد مرت الإشاره أيضا إلى أن هذا الوضع ليس الوضع الذى يوجد فى النقطه و هو كون الشى ء مشارا إليه بالحس و ليس الوضع المذكور فى الكم- فإن هذا الوضع يعتبر فيه نسب الأجزاء إلى الحاوى و المحوى و الجهات الخارجه و الوضع المذكور فى تقسيم الكم لا يعتبر فيه ذلك و لكن الذى ذكروا فيه من كون الشى ء بحيث يشار إليه أنه أين هو مما يتصل(۱) به اتصالا ثابتا لا- يخلو عن خلط- فإن هذا الأين لو كان أينا حقيقيا لم يبق فرق بين الوضع بهذا المعنى و الذى هو نفس المقوله فإن الأجزاء ليس لها أين بالفعل و ليست أيونها مما ينضاف بعضها إلى بعض- على وجه يقال لبعض منها أنها أين هى من الآخر.

و لو فرق بينهما بأن أحدهما للمقدار و الآخر للجسم الطبيعى فنقول إن الجسم الطبيعى إنما يلحق الوضع إليه بتوسط المقدار التعليمى و لو لا عروض المقدار لم يصح له فرض التجزى و القسمه المقداريه كما بين فى باب الكم فيلحق الوضع الجسم كيفما كان بتوسط المقدار.

و الحق عندنا أنه لا بد من تحصيل الفرق بين الوضع الذى من خواص الجسم و الوضع الذى يوجد فى الكم و أطرافه لأن مجرد كون الشى ء كما أو مقدارا متصلا لا يكفى لقبوله الإشاره الحسيه بأنه هاهنا أو هناك أو فى الفوق أو فى التحت أو جهه من جهات إنما ذلك شأن الكم الاتصالى مع اقترانه بالماده القابله للانفعالات- و الحركات و الاختلافات فمجرد المقدار لا يقبل الإشاره الحسيه بل الخياليه لكن القوم قد تسامحوا و أطلقوا الحس و أرادوا ما يقابل العقل فالنقطه و الخط و السطح و الثخن كلها ليس شى ء منها فى ذاته واقعه فى جهه من الجهات و لا للحس إليها إشاره

۱- اعتبار الاتصال لإخراج العدد و اعتبار كونه ثابتا و قارا لإخراج الزمان فإن الكم الذى له وضع هو الخط و السطح و الجسم التعليمى، إسماعيل ره

إلا مع الماده بأن كان وجوده فى الماده مصححا لقبوله للإشاره و الجهه و الانقسام و غير ذلك فإن المقدار إذا فرض مجردا عن الماده كما فى الخيال كان ذا نهايه مقداريه و ذا أجزاء لها هيئه اتصال بمعنى غير ما ذكروه من كونها على وجه يقال لكل منها أين هو من صاحبه و يتصور له أيضا شكل من غير أن يكون للشكل أين.

و له أيضا سطوح و خطوط لها أوضاع بمعنى آخر و للخط نقطه لها وضع خاص لا بمعنى الإشاره الحسيه.

و بالجمله فكما للعقل إشاره و للحس إشاره غيرها فكذا للقوه الخياليه إشاره إلى المقادير و أطرافها غير تينك الإشارتين و للعقل وضع يختص بالعقليات و الكليات و للخيال وضع يوجد للأشباح الإدراكيه و للحس وضع يختص بالماديات سواء كان للنقطه أو للمقدار المنقسم فى بعض الجهات لا- كلها أو فى الجسم المنقسم فى جميع الجهات- و الوضع الذى هو من المقوله هو هذا المعنى الأخير و كذا الوضع الذى جزء المقوله- لا يوجد إلا فى عوارض الماده.

فإن النقطه ما لم تقع فى هذا العالم لم يكن قابلا للإشاره الحسيه و الخط و السطح ما لم يقعا فى الماده القابله لم يكن أجزاؤهما بحيث يصح أن يقال يعرض لبعض منها بالقياس إلى بعض أين هو من الآخر.

ثم الوضع قد يكون بالطبع و قد يكون لا بالطبع

و قد يكون بالفعل و قد يكون بالقوه- و الذى بالطبع و بالفعل كوضع الأرض من الفلك فإن حيزيهما متمايزان بالفعل و أما الذى بالفعل و ليس بالطبع كحال ساكن البيت من البيت فإن الوضع حاصل لهما بالفعل لكن اختلاف حيزيهما ليس اختلافا طبيعيا و أما الذى بالقوه كما يتوهم قرب دائره الرحى إلى قطبها و نسبته إلى دائره القطب ليست بالفعل إذ لا دائره بالفعل فلا وضع إلا بالتوهم أو بالقوه و الوضع مما يقع فيه التضاد و الشده و الضعف.

أما التضاد فكون الإنسان رأسه إلى السماء و رجله إلى الأرض مضادا لوضعه إذا صار معكوسا و الوضعان معنيان وجوديان متعاقبان على موضوع واحد من غير أن

يجتمعا فيه و بينهما غايه الخلاف و كذا الحال فى الاستلقاء و الانبطاح.

و أما الشده فكالأشد انتصابا أو الأكثر انحناء.

فإن قلت أ ليس قد مر فى مباحث الكيف المختص بالكم أنه لا يقبل التضاد و لا الشده و حكمتم بأن استداره الخط أو تحديب السطح لا يشتد و لا يضعف فهاهنا كيف يحكمون بأن الاستقامه و الانحناء يقبلان التفاوت مع أن هذه الصفات لا يعرض أولا إلا للمقادير.

أقول نسبه هذه الاستقامه و الانحناء و أمثالها إلى المذكور هناك كنسبه هذا الوضع الذى هو المقوله إلى تلك الأوضاع فالمستدير مثلا إذا كان مجردا عن الماده- لا يمكن أن يصير أشد استداره مع بقاء الموضوع إذ لا ماده هناك حتى يقبل التبدل- بخلاف ما إذا وقع شى ء من الاستداره و الانحناء أو غيرهما فى ماده مخصوصه لأنه يصير حينئذ واقعا تحت مقوله الوضع و يقبل التضاد و الشده و الضعف و غير ذلك فالانحناء الطبيعى يقبل الأشد دون التعليمى و هذا من مقوله الوضع دون ذلك.

فاعلم هذا فإنه شى ء يغفل عنه الأكثرون

فصل (۶) فى الجده

و مما عد فى المقولات الجده و الملك و هو هيئه تحصل بسبب كون جسم فى محيط بكله أو بعضه بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط مثل التسلح و التقمص و التعمم و التختم و التنعل- و ينقسم إلى طبيعى كحال الحيوان بالنسبه إلى إهابه و غير طبيعى كالتسلح و التقمص- و قد يعبر عن الملك بمقوله له فمنه طبيعى ككون القوى للنفس و منه اعتبار خارجى ككون الفرس لزيد ففى الحقيقه الملك يخالف هذا الاصطلاح فإن هذا من مقوله المضاف لا غير

فصل (۷) فی مقولتی أن یفعل و أن ینفعل

أما الأول فهو کون الجوهر بحیث یحصل منه أثر فی غیره غیر قار الـذات ما دام السـلوک فی هـذا التأثیر التجددی کالتسـخین ما دام یسخن و التبرید ما دام یبرد.

و أما الثانی فهو کون الجوهر بحیث یتأثر عن غیره تأثیرا غیر قار الذات ما دام کونه کذلک مثل التسخن و التسود.

فإذا فرغ الفاعل من فعله أو المنفعل من انفعاله و بالجمله عن النسبه التی بینهما من تجدد التأثیر و التأثر لا یقال إن هذا محرک و ذاک متحرک و ینتهی التسـخن إلی السـخونه القـاره- و التسود إلی السواد القار فالتعبیر عنهما بأن یفعل دون الفعل و بأن ینفعل دون الانفعال لأجل أن الفعل و الانفعال قد یقالان للإیجاد بلا حرکه و للقبول بلا تجدد ککون الباری فاعلا للعالم و کون العالم منفعلاـ عنه و لیس فی ذلـک حرکه لاـ فی جانب الفاعل و لا فی جانب القابل(۱) بل وجود یسـتتبع وجودا و یعرض لهما إضافه فقط فالفاعل و المنفعل بذلک المعنی إضافتان فقط بخلاف هذین المعنیین الواقعین تحت الزمان.

و أمـا الحـاله التی تقع للفاعـل المتجـدد عنـد انقطـاع تحریکه و للمنفعـل عنـد انقطاع تحرکه کالقطع فی نهایه الحرکه و احتراق الثوب بعد استقراره فهل تکونان من هذین البابین أم لا.

فنقول هما من حیث تخصیصـهما بأنهما فی نهایه الحرکتین یصـح عـدهما من هاتین المقولتین و کـذا الحال فی جمیع ما یقع فی حدود الحرکه و أطرافها الدفعیه- و إذا لم یعتبر تخصیصهما کذلک فلیسا من المقولتین و قد یعرض فی هاتین المقولتین

۱- أی من حیث المفهوم و أمـا من حیث الحقیقه فواجب فیضه الـذی هو رحمه للعـالمین و یقال له المشـیه و الرحمه الواسـعه و الحق المخلوق به و النفس الرحمانی إلی غیر ذلک من الألقاب فافهم، إسماعیل ره

التضاد و الاشتداد.

و أما التضاد فالتبييض ضد التسويد و التسخين ضد التبريد كما أن البياض ضد السواد و السخونه ضد البروده.

و أما الاشتداد فإن من الاسوداد الذى هو فى السلوك إلى غايه ما هو أقرب إلى الاسوداد الذى هو فى الغايه من اسوداد آخر و كذلك قد يكون بعض التسويد- أسرع وصولا- إلى الغايه من بعض آخر منهما [منه] و هذا الاشتداد و التناقص غير الشده و النقص اللذين فى الكيف كالسواد فإنهما ليسا بالقياس إلى السواد نفسه بل بالقياس إلى الاسوداد الذى هو عباره عن الحركه إلى السواد فإن السلوك إلى السواد غير السواد هذا ما قيل.

و اعلم أن وجود كل منهما فى الخارج ليس عباره عن نفس السلوك إلى مرتبه- فإنه بعينه معنى الحركه و لا أيضا وجود كل منهما وجود المقوله التى يقع بها التحريك و التحرك كالكيف مثل السواد و الكم مثل مقدار الجسم النامى أو الوضع كالجلوس و الانتصاب و لا غير ذلك بل وجودهما عباره عن وجود شى ء من هذه المقولات ما دام يؤثر أو يتأثر فوجود السواد أو السخونه مثلا من حيث إنه سواد من باب مقوله الكيف و وجود كل منهما من حيث كونه تدريجيا يحصل منه تدريجى آخر أو يحصل من تدريجى آخر هو من مقوله أن يفعل أو أن ينفعل.

و أما نفس سلوكه التدريجى أى خروجه من القوه إلى الفعل سواء كان فى جانب الفاعل أو فى جانب المنفعل فهو عين الحركه لا غير فقد ثبت نحو وجودهما فى الخارج و عرضيتهما

فصل (۸) فى دفع ما أورد على موجوديتهما

و قال صاحب المباحث فى هذا المقام عندى أن تأثير الشى ء فى الشى ء يستحيل أن

یکون وصفا ثبوتیا زائدا علی ذات المؤثر و ذات الأثر و کذا تأثر الشی ء عن الشی ء و هو قابلیته- یستحیل أن یکون وصفا ثبوتیا زائدا علی ذات القابل و ذات المقبول.

أما التأثیر فلو کان أمرا ثبوتیا لکان من جمله الأمور التی لا بد لوجودها من مؤثر أیضا فیکون تأثیر ذلک المؤثر(۱) فی ذلک التأثیر زائدا علیه فننقل الکلام إلیه و یفضی إلی التسلسل و هو محال و بتقدیر أن لا یکون محالا فالإلزام حاصل و ذلک لأنه إذا کان بین کل مؤثر و أثر واسطه هی التأثیر حتی فرضت أمور غیر متناهیه مترتبه فلا یخلو إما أن یکون تلک الأمور متلاقیه أو لا یکون شی ء منها متلاقیه.

فإن تلاقت بمعنی أن یفرض مؤثر و متأثر لا یتخللهما ثالث فحینئذ وجد مؤثر- لا یکون تأثیره زائدا علی ذاته و ذات أثره فحینئذ لا یکون تأثیر الأول فی الثانی زائدا علیهما و لا تأثیر الثانی فی الثالث و الثالث فی الرابع و هکذا أمور زائده علی ذواتها و ذوات آثارها.

و إن لم یتلاق بمعنی أن لا یوجد هناک أمران لا یتخللهما ثالث فهذا نفی للمؤثریه إذ لم یوجد هناک ما یکون ذاته مؤثرا فی ذات آخر و أما القابلیه فلو کانت ثبوتیه یجری الکلام بعینه فیه و یعود التسلسل و المحذور بعینهما.

قال فهذا برهان قاطع علی أن المؤثریه و المتأثریه لا یجوز أن یکونا وصفین ثبوتیین و ستعرف فی باب العلل أن المؤثریه لو کانت وصفا ثبوتیا یلزم نفی الواجب الوجود تعالی شأنه انتهی ما ذکره تلخیصا.

أقول هذا الکلام بطوله قد نشأ من سوء فهم بعض أصول الحکمه کمسأله الوجود و زیادته علی الماهیه و أن لکل ماهیه نحوا خاصا من الوجود و الماهیات کما أنها متخالفه بالمعنی و المفهوم کذلک متخالفه بالوجود لکن وجود بعضها قد یتحد

۱- أقول الفاعل مؤثر فی المنفعل بفعله و مؤثر فی فعله بذاته لا بفعل آخر و أشیر إلی هذا المعنی ما وقع من الحدیث: خلق الأشیاء بالمشیه و خلق المشیه بنفسها فلا إشکال فافهم، إسماعیل ره

بوجود الآخر ضربا من الاتحاد و موجوديه كل ماهيه أو معنى فى الخارج عباره عن صدق حده على شى ء فى الخارج كما ذكره الشيخ فى إثبات نحو وجود المضاف فى الخارج بأنه فى الأعيان أشياء كثيره بهذه الصفه أى كونه بحيث إذا عقل عقل معه شى ء آخر.

إذا تقرر ذلك فنقول كما أن كثيرا من الموجودات يصدق عليها حد الجوهر- أو الكم أو الكيف و غيرهما و كذا حدود أنواعها كحد الفلك أو الحيوان أو السواد أو السطح أو غير ذلك فيجزم بوجود هذه المقولات و أجناسها و أنواعها فكذلك يوجد فى الخارج أمور كثيره يحمل على بعضها بحسب الخارج حد واحد من هاتين المقولتين و على بعض حد الأخرى فيكون كل منهما من الموجودات الخارجيه- دون الموهومات التى لا- وجود لها فى العين و دون المعانى المنطقيه كالكليه و الجزئيه- و مفهوم النوع و الجنس و الفصل و غيرها من المعقولات الثانيه التى شرط عروضها كون الموضوع متعينا فى الذهن و دون السلوب و المعانى السلبيه.

و ذلك لأنه لا معنى لوجود شى ء فى الخارج إلا كونه بحيث يصدق معناه على شى ء صدقا خارجيا كما فى محمولات القضايا الخارجيه.

و أما الكلام فى أن وجودهما هل هو زائد على وجود ذات المؤثر و ذات المتأثر- ليكونا من الأعراض أو لا فيكونا من الجواهر فذلك مطلب آخر.

و لك أن تقول فى بيان عرضيتهما بأن لكل من المؤثر و المتأثر على الوجه المذكور ماهيه أخرى و لها حد آخر غير كونه فاعلا أو منفعلا- فإن السواد يمكن وجود نوعه فى سواد لا- يشتد أى لا يتحرك فى سواديته فيكون اسوداده بأمر زائد على سواديته و كذا للتسخين وجود غير تدريجى يتحقق نوع السخونه فيه فكون السخونه مؤثره فى شى ء على التدريج أمر زائد على وجود السخونه.

و أما قوله لو كان التأثير أمرا ثبوتيا لكان من جمله الأمور التى لا بد لوجودها من مؤثر.

فنقول إن بعض الصـفات و إن احتاجت إلى مؤثر لكن لا يحتاج إلى مؤثر جديـد غير جاعل موصوفاتها فإن الجعل كما لا يتخلل بين الذات و الذاتيات فلا يتخلل أيضا بين وجود الملزوم و وجود لازمه فإن الجاعل كما لا يجعل النار جوهرا بعد جعلها موجوده فكـذلك لاـ يجعلهـا حـاره بعـد جعلهـا موجوده بـل جعل وجودها بعينه جعل حرارتها على وجه التبعيه مع أن وجود الحراره غير وجود الناريه لأن النار جوهر و الحراره عرض فكذا الحال فيما نحن فيه.

فنقول التأثير التجددى و إن كان أمرا موجودا فى الخارج لكن من لوازم هويه بعض أفراد المقولات فالحراره المسخنه مثلا قد لا يكون كونها مسخنه أمرا زائدا على وجود ذاتها الشخصيه و إن كان زائدا على ماهيتها ثم على تقدير زيادتها على ذاتها الشخصيه قـد لاـ يكون مفتقرا إلى جاعـل آخر غير جاعـل الـذات بـل و لاـ إلى جعـل آخر غير جعـل الـذات لكونه من لوازم تلك الهويه الوجوديه و لاـزم الهويه كلاـزم المـاهيه غير مفتقر إلى جعـل مسـتأنف غير جعـل تلـك الهويه فثبت أن كون التـأثير التجـددى- موجودا زائدا على ذات المؤثر ليس مما يحتاج إلى تأثير آخر و لا إلى مؤثر آخر.

و كـذا قوله فيكون تأثير المؤثر فى ذلك التأثير زائـدا عليه غير مسـلم إذ لا يلزم من كون التأثير التجـددى الذى هو من مقوله أن يفعل أمرا زائـدا على ذات المؤثر أن يكون التأثير الإبـداعى أمرا زائـدا على ذات الفاعل فى الخارج بل هو بعينه إضافه الفاعليه و الإبداع و وجود الإضافات قد علمت أنها غير مستقله فى الخارج

الفن الرابع فى البحث عن أحكام الجواهر و أقسامها الأوليه

اشاره

فإنهـا من عـوارض الموجود بمـا هو موجود فحرى بهـا أن يـذكر فى العلم الكلى البـاحث عن عوارض الموجود من غير نظر إلى خصوصيات الأشياء و فيها مقدمه و مطالب

أما المقدمه ففی بیان ماهیه الجوهر و العرض و أحوالهما الکلیه و فیها فصول

فصل (۱) فی تحقیق ماهیتهما

اعلم أن مفهومات الأشیاء بعضها موجوده بالذات و بعضها موجوده بالعرض.

فمثال الأول قولنا الإنسان حیوان فإن الوجود المنسوب إلی الإنسان بعینه منسوب إلی الحیوان الذی یحمل علیه بالحقیقه.

و مثال الثانی زید أعمی و زید أبیض فإن الوجود المنسوب إلی زید بعینه- لیس منسوبا إلی العمی و البیاض بالحقیقه بل بضرب من المجاز بواسطه نحو علاقه للمحمول بالموضوع سواء کان عدمیا أو وجودیا و تلک العلاقه أن یکون مبدأ المحمول منتزعا عنه أو قائما به فالموجود فی القسم الثانی هو الموضوع و لکن نسب وجوده إلی المحمول بالعرض و هذا النحو من الموجودیه غیر محدود فلنعرض عنه و نشتغل بالموجود بالذات.

فنقول قد علمت أن کل موجود إما أن یصح أن یقال إن إنیته ماهیته بمعنی أن لا ماهیه له إلا الوجود الصرف الذی لا أتم منه أو لا- یصح فالأول قد سلف بعض أحکامه بحسب المفهوم و سیأتی البحث عن بیان وجوده و أوصافه الکمالیه و أحکامه الوجودیه- و کلامنا الآن فیما وجوده غیر ماهیته بالمعنی الذی سلف منا ذکره أی لیس وجوده بذاته بل بغیره فأقدم أقسام هذه الموجودات هو الجوهر و ذلک لأن هذا الموجود- لا- یخلو إما أن یکون فی محل أو لا یکون و المراد من کون الشی ء فی المحل أن یکون وجوده فی شی ء آخر لا کجزء منه مجامعا معه لا یجوز مفارقته عنه.

و قد أشکل علی القوم هاهنا تفسیر کون الشی ء فی محل و استصعبوه لما فی لفظه فی من الاشتراک و التشابه بین معانی کثیره کما نقول فی الزمان و فی المکان و فی الذهن و فی الخارج و فی الغایه و فی الکل و فی الأجزاء و فی العام و فی الخصب و فی

الراحه و فی اللفظ فلا اشتراک لها فی معنی واحد یجمع الکل و لیست نفس الإضافه مما یصلح أن یکون مراده بلفظه فی و إلا لصدقت علی معنی مع و من و علی و غیرها من المعانی الحرفیه و لصدقت علی الأبوه و البنوه و غیرهما.

و تخصیص الإضافه بعدم الاستقلال بالمفهومیه و غیره و إن أخرج المعانی الاسمیه- إلا أن الخصوصیه الواحده منها لا تبلغ فی النزول و تقلیل الشرکاء إلی حیث یشمل المعانی المستعمله فیها لفظه فی و یخرج الأغیار و کما أن کلا من معنیی متی و الأین- مما یستعمل فیهما لفظه فی و لا یشملهما معنی واحد یخصهما بل لکل منها خصوصیه یدخلها فیما وضع له اللفظ.

فکذا القیاس إذا انضمت معهما أمور أخری یکون علی هذا المنوال.

نعم یمکن أن یقال إن استعمال فی فی کثیر من هذه المواضع علی المجاز التشبیهی ککون الکل فی الأجزاء لکونه عین الجمیع و ککون الجزء فی الکل- فلو کان الکل فی الجزء بالمعنی الذی یکون الجزء فی الکل یلزم اشتمال الشی ء علی نفسه و هو أمر مستحیل بداهه.

فإن قلت لفظه فی موضوعه لمعنی الاشتمال و الإحاطه و هو یجمع الکل فیکون اشتراکه معنویا.

قلت الکلام یعود فیما ذکرت جذعا لأنه بعینه معنی الظرفیه و هو مختلف فإن ظرفیه الزمان للحرکه لیست کظرفیه المکان للجسم و کذا کون الشی ء فی الحرکه غیر کون الحرکه فی الشی ء و الغرض أن کون الشی ء فی المحل لیس له معنی محصل شامل للمواضع التی یستعمل فیها و لیس الغرض النظر فی معنی اللفظ بما هو معنی اللفظ لیکون خارجا عن هذا الفن و إن کان المذکور أیضا فضلا علی ما یقصده السالک المستقیم الطریق.

فإذا کان فی المحل اشتراکه لفظیا فکل ما ذکروه من القیود لا یکون فاصلا معنویا و قیدا احترازیا إذ اللفظ المشترک لا یحتاج إلی أمر ممیز معنوی إذ لیس

فيه معنى واحد جنسى أو عرض عام بل معانى متعدده ينصرف إلى كل منها بقرينه خارجه لفظيه أو معنويه فإن طريق إزاله الشبهه باشتراك الاسم إما بالحد أو بالرسم- أو بنفى المعانى الداخله تحت الاسم المشترك حتى يدل على ما يبقى لا من ذاته بل بسلب ما ليس هو مقصودا و إذا كان الحال كذلك فالمذكور فى تعريف الحلول- و هو وجود الشى ء فى شى ء لا كجزء منه شائعا فيه بالكليه مع امتناع المفارقه عنه يكون كقرائن للفظه فى المستعمله فى هذا الموضع بالنسبه إلى مواضع الاستعمال- لكونه يقوم مقام الرسم فى القيود المترتبه و الخواص المميزه مع مساهله ما بأنه لو فرض هاهنا أن المنسوب إلى شى ء بفى كان له معنى مشترك بين ذى المحل و غيره- كان المذكور فى التعريف قيودا مميزه لذى المحل من حيث هو ذو المحل عن المشاركات فى أمر معنوى فكان يمتاز إما بالشيوع و المجامعه بالكليه فعن كون الخاص فى العام و كون الشى ء فى الزمان و المكان.

و أما بامتناع المفارقه و الانتقال فعن الكون فى المكان أيضا و فى الخصب و غيره و قد عرف معنى فى الشى ء هاهنا أى الحلول بتعريفات كثيره ليس شى ء منها خاليا عن الفساد و الخلل.

إما طردا أو عكسا أو كليهما كقولهم الاختصاص الناعت و كقولهم اختصاص شى ء بشى ء بحيث يكون أحدهما نعتا و الآخر منعوتا به فانتقض عكسه بالسواد و البياض و غيرهما إن كان المراد بالنعت الحمل بالمواطاه و طرده بالمكان و الكوكب بل الجسم مطلقا إن كان المراد به الحمل بالاشتقاق.

و ربما تكلف بعضهم بأن المراد غير الاشتقاق الجعلى و كقولهم إن الحلول كون الشى ء ساريا فى شى ء بحيث يكون الإشاره إلى أحدهما إشاره إلى الآخر.

ثم زادوا قيدا آخر عليه حين ما ورد النقض فيه بأحوال المجردات عن الماده- بقولهم تحقيقا أو تقديرا فبقى النقض بالنقطه و الأبوه و غيرها مما لا سرايه فيه- فالتجئوا بنفى وجود هذه الأشياء عن الخارج و لم ينتبهوا لأن لا اختصاص لهذا الإيراد

بالأطراف و الحدود الخارجيه بل النقض وارد بالخياليات و الوهميات منها.

و قد ذكرنا فى شرح الهدايه الأثيريه شطرا من النقوض و الأبحاث الوارده على التعاريف المذكوره للحلول.

و أما الـذى ألهمنا الله تعالى من خزائن علمه فى تعريف الحلول هو أن يقال- معناه كون الشـى ء بحيث وجوده فى نفسه وجوده لشـى ء آخر على وجه الاتصـاف لأن لا يرد النقض بالجواهر الصادره عن الواجب تعالى و المبادى العاليه حسب ما هو التحقيق- من أن وجود المعلول فى نفسه هو وجوده لموجده.

و هـذا التعريـف سـالم عن النقـوض و الإـيرادات طردا و عكسـا لصـدقه على الأـعراض و الصور الحـاله كلهـا و كـذبه عن سـائر الحصولاـت النسـبيه الـتى ليست على وجه الحلول- ككون الجزء فى الكـل و الجزئى فى الكلى و كون الشـى ء فى الزمـان و فى المكـان- و فى الراحه و فى الخصب و كحصـول الفصـل للجنس فـإن وجـوده عين وجـود الجنس لاـ له و كـذا حصـول الوجود للماهيه لأنه نفس وجودها لا وجود شى ء لها كما علمت سابقا و بالجمله لا خلل فى هذا التعريف كما يظهر بالتفتيش و التأمل.

و إذا علمت معنى الحلول هكـذا علمت أن الحـال مفتقر لاـ محـاله إلى محله- إما فى وجود ذاته الشخصـيه و قوام ماهيته النوعيه لذاتها جميعا أو فى وجود ذاته الشخصيه دون حقيقته النوعيه حتى يمكن أن يكون لحقيقته نحو من الوجود مستقلا بذاته من غير محل فالأول يسمى عرضا عند الكل و الثانى يسمى عند المحصلين من المشائين صوره.

فحينئـذ نقول لاـ يجوز أن يكون للمحـل افتقـار فى وجوده إلى الوجود الشخصـى للحـال سواء كـان عرضـا أو صوره و إلا لـدار الافتقار من الجانبين بجهه واحده و هو دور مستحيل.

فالمحل إما أن يكون مسـتغنيا عن الحال حقيقه و تشـخصا ماهيه و وجودا فيسـمى باسم الموضوع عنـد الكل أو يكون مفتقرا فى وجوده الشخصى إلى الوجود المطلق العامى

للحال بأى تشخص يكون فيسمى عند هؤلاء بالهيولى فالعرض و الصوره يشتركان فى أمر يعمهما و هو مفهوم الحال و كذا الموضوع و الهيولى يشتركان فى أمر يعمهما و هو مفهوم المحل و محل الشى ء سواء كان ذلك الشى ء صوره أو عرضا أو عرضا فى صوره أو عرضا فى عرض إن جاز ذلك لا بد و أن ينتهى آخر الأمر إلى محل لا محل له فيكون مقوما للجميع فكل عرض مفتقر فى وجوده إلى الجوهر دون العكس فثبت أن الجوهر أقدم بالطبع من العرض.

و أما عند أتباع الرواقيين فكل حال عرض و لا شى ء من الجوهر بحال لكن بعض الأعراض عندهم مقوم للجوهر متقدم عليه لأنهم جوزوا تركب الجوهر من محل جوهر و حال عرض فليس الجوهر مطلقا متقدما بالطبع على العرض و سيأتى تحقيق هذا المقام من ذى قبل إن شاء الله.

ثم إنهم يفرقون بين الصوره و العرض فرقا اعتباريا لا حقيقيا و كذا بين الموضوع و الهيولى و هو أن كل معنى نوعى سواء كان طبيعيا أو صناعيا إذا كان له تألف ما من حال و محل مطلقين كالسرير مثلا يكون المحل عندهم يسمى ماده كالخشب- و الحال يسمى صوره كالهيئه المخصوصه باعتبار كونهما جزءين لأمر واحد نوعى مطلقا- و ليس من شرط الجزء الصورى عندهم أن يكون محصلا لمحله حتى يكون جوهرا- لكون مقوم الجوهر أولى بالجوهريه منه و لا من شرط الجزء المادى أن يكون مفتقرا إلى الحال فى نحو وجوده النوعى بل المسمى صوره عندهم هو بعينه نفس العرض مع اشتراط كونه جزأ للمركب و كذا المسمى ماده عندهم نفس الموضوع- مع اعتبار كونه جزء للمركب منه و من ما يحله فعلى هذا جميع الأعراض المخصصه و المصنفه يصلح عندهم أن يكون صورا و محالها هيولياتها.

فإذا تقرر تغاير المذهبين و تخالف الاصطلاحين فى هذه المعانى و الأسامى- مع ما سلف من ضوابط الميزان أن رفع العام أو لازمه المساوى أخص من رفع الخاص أو لازمه المساوى و قلنا إن معنى الجوهر أو لازمه المساوى له ما لا يكون فى موضوع.

فنقول اللا-كون فى الموضوع أعم من اللا-كون فى المحل لما عرفت أن الموضوع أخص من المحل عند المشائين فنقيضاهما يكونان بالعكس فيكون الجواهر أعم مما يكون فى محل و مما لا- يكون فيه إذ كلاهما يندرجان تحت معنى الوجود لا فى موضوع.

و كذا العرض و هو ما يكون فى موضوع يشمل الحال و المحل عند من جوز قيام العرض بالعرض فيكون أعم من كل منهما بوجه لأن الحال قد يكون عرضا و قد يكون صوره و المحل قد يكون جوهرا و قد يكون عرضا على هذا التقدير.

و إذا ثبت ما ذكرناه فيكون الأقسام الأوليه للجوهر على مذهب أولئك القوم خمسه لأنه إما أن يكون فى محل أو لا يكون فيه و الكائن فى المحل هو الصوره الماديه و غير الكائن فيه إما أن يكون محلا لشى ء يتقوم به أو لا يكون و الأول هو الهيولى- و الثانى لا يخلو إما أن يكون مركبا من الهيولى و الصوره و هو الجسم أو لا يكون- و حينئذ لا يخلو إما أن يكون ذا علاقه انفعاليه بالجسم بوجه من الوجوه و هو النفس أو لا يكون و هو العقل.

و الأجود فى هذا التقسيم أن يقال الجوهر إن كان قابلا للأبعاد الثلاثه فهو الجسم و إلا فإن كان جزء منه هو به بالفعل سواء كان فى جنسه أو فى نوعه فصوره إما امتداديه أو طبيعيه أو جزء هو به بالقوه فماده و إن لم يكن جزء منه فإن كان متصرفا فيه بالمباشره فنفس و إلا- فعقل و ذلك لما سيظهر من تضاعيف ما حققناه من كون الجوهر(۱) النفسانى الإنسانى ماده للصوره الإدراكيه التى يتحصل بها جوهرا آخر كماليا بالفعل من الأنواع المحصله التى يكون لها نحو آخر من الوجود غير

۱- فيكون ذلك الجوهر مركبا من الماده التى هى النفس و الصوره الإدراكيه و ليس جسما و ليس جزؤه صوره ماديه و لا هيولى فبه يظهر الخلل فى التقسيم الأول و أما على التقسيم الثانى فهذا الجوهر ما دام التعلق نفس و بعده عقل فلا خلل فتأمل، إسماعيل ره

الوجود الطبیعی الذی لهذه الأنواع المحصله الطبیعیه.

و تحقیق ذلک المرام من فضل الله علینا و جوده

فصل (۲) فی تعریف العرض

اشاره

هذا المقصد و إن خرج من التقسیم الذی وقع لذی المحل مطلقا إلا أنا نورد هاهنا ما ذکر فی تعریف العرض اقتداء بالأقدمین.

فنقول العرض هو الموجود فی شی ء غیر متقوم به

لا کجزء منه و لا یصح قوامه دون ما هو فیه فهذه قیود أربعه فقولنا فی شی ء لاستحاله وجود عرض واحد فی شیئین أو ما زاد علیهما.

أما العدد و معنی الکل و البنیه و غیرها

فالموضوع فی کل منها من حیث کونه موضوعا له أمر واحد لعدم اشتراط کون المحل للعرض واحدا حقیقیا بل یکفی جهه وحده بها یکون الموضوع واحدا کالعشریه فإن موضوعها مجموع الوحدات التی فیها لا کل واحد و إلا لکانت العشره عشرات و مجموع الوحدات أمر واحد.

فإن قلت ننقل الکلام فی کیفیه عروض تلک الوحده لها.

قلنا لا- یلزم أن یکون جهه الوحده نسبتها إلی الموضوع نسبه العرض الخارج بل ربما تکون مقومه لقوام ما اعتبرت هی معه کحال الوجود بالنسبه إلی الماهیه و خصوصا علی ما ذهبنا إلیه کما مر ذکره سابقا من أن لکل شی ء وحده هی بعینها نحو وجوده الخاص الذی به یتحقق ذلک الشی ء و قد سبق أیضا أن الوجود لیس عرضا لما هو موجود به بل الوجود لکل شی ء صوره ذاته المحصله به حقیقته الموجوده و بذلک کان یخرج الجواب عن الشبهه التی أعیت أذهان الفضلاء عن حلها کما علمت.

و أما الإضافات و خصوصا المتشابهه الطرفين

كالتجاور و المقاربه و المعيه و الأخوه و غيرها فسيجى ء أن كلا من الطرفين سواء كانا متخالفين كالعليه و المعلوليه أو القبليه و البعديه أو متماثلين كالتماثل و التجانس مختص بأمر لا يوجد فى صاحبه.

و ربما يتوهم أن قولنا فى شى ء لإخراج وجود الكل فى الأجزاء و هو فاسد- لأن وجود الكل فى الأجزاء قول مجازى و إنما هو موجود بحسب نفسه فى نفسه لا- فى الأجزاء إذ لو كانت لوجوده نسبه إلى الأجزاء فإما أن يكون وجوده فى كل جزء جزء فيكون كل منهما كلا فيكون حينئذ كلات لا كل واحد و المفروض خلافه هذا محال.

و إما أن يكون فى مجموع الأجزاء و هو أيضا محال لأنه نفس المجموع لا أنه موجود فى المجموع و إلا لكان الشى ء موجودا فى نفسه و هو محال إذ لا- مغايره بين الشى ء و نفسه فلكل كل صوره تماميه فى أجزائه هى نفس وجود أجزائه جميعا- لا أنه شى ء آخر موجود فى أجزائه كما ظن و لا أنه موجود فى واحد واحد كما توهم.

و من هاهنا ينكشف ما حققناه من أن الصوره النوعيه للمركب الخارجى هى عين وجود ذلك المركب و أن التركيب اتحادى فيما له ماده و صوره فى الخارج و أن العشره مثلا صورتها عين جميع الوحدات التى هى مادتها.

فعليك بالتثبت فى هذه الأمور من دون تلعثم و تزلزل و أما قولنا غير متقوم به فاحتراز عن وجود ما يحل فى الماده و تقومها موجوده بالفعل نوعا من الأنواع- فلا جرم لا يكون عرضا بل صوره جوهريه.

اعلم أن صفات الأمور يكون على أقسام

لأن الموصوف إما أن يكون قد استقرت له ذات متقرره بالفعل أم لا يكون.

فعلى الأول إما أن يكون الصفه التى تلحقها خارجه عنه لحوق عارض لازم أو مفارق أو ليست تلحقه من خارج بل هو جزء من قوامه.

و على الثـانى إمـا أن يكون الصـفه تلحقه ليتقرر بهـا ذاته سواء كانت جزأ من معنى ذاته أو ليست جزأ من معنى ذاته أو لا يكون الصـفه ممـا يتقرر ذاته- بـل لحوقها يكون لحوق أمر يلحق الشـى ء بعـد تمام تقريره و وجوده بحسب التبعيه- لما يقرره بالـذات لحوقا لازما أو مفارقا فالمثال للأول وجود البياض للجسم أو الضحك للإنسان و للثانى وجود النفس للحيوان(۱) و للثالث وجود الصوره الطبيعيه للجسم المطلق بمـا هو طبيعه امتـداديه على الإطلاـق و للرابع وجود الصوره للهيولى و للخامس وجود البياض أو التحيز للهيولى.

و أمـا وجود الفصـل للنوع أو للجنس من حيث كون الفصـل مـأخوذا فصـلا- و الجنس جنسـا فهو قول مجازى كما مر لأن هـذه الأمور إذا أخذت على الوجه المذكور- يكون وجود الجميع واحدا و مقتضـى النسـبه سواء كانت بفى أو اللام هو الغيريه فذلك مما قد خرج بالقيد الأول و أما أخذ كل من الجنس و الفصل أمرا محصلا بحسب المفهوم و المعنى فيكون نسبه الفصل إلى حد النوع بالـدخول فى تقرير ماهيته و تحصـيل معناه- و إلى الجنس بالدخول فى تقوم وجوده و فعليه ذاته كما مر فى مبحث الماهيه فيكون خارجا عن مفهوم العرض بالقيد الثانى.

و منهم من فسر العرض بما يتقوم بشى ء متقوم بنفسه

و هو بظاهره فاسد عند من جوز قيام العرض بعرض و إلا لزم كون العرض الذى هو المحل جوهرا و لكن ذلك لم يثبت عندنا.

۱- إن كـان المراد منهـا النفس الحيوانيه فلاـ فرق بين الثـانى و الثـالث و إن كـان المراد منها النفس الناطقه فلا فرق بين الثانى و الرابع و يمكن أن يتكلف و يقـال إن المراد هو النفس الحيوانيه و الفرق بين الثانى و الثالث هو أنه اعتبر فى الثانى وجود الحيوان و كون وجود النفس جزأ من وجوده و فى الثـالث اعتبر معنى الجسم و مفهومه و كون الصوره جزأ من معنـاه و لعله للإشاره إلى الفرق المذكور قال فى الثانى بل هو جزء من قوامه- و فى الثالث جزء من معنى ذاته فافهم، إسماعيل ره

و أما الأمثله التى ذكروها فى إثبات قيام عرض بعرض آخر كالسرعه للحركه و الاستقامه للخط و الشكل للسطح و النقطه للخط و الخط للسطح فمحل تأمل لأن جميع هذه الأوصاف نسبتها إلى الموصوفات بها من الأعراض أشبه بنسبه الفصول إلى الأجناس إلى الأجناس فى الماهيات البسيطه من نسبه الأعراض إلى الموضوعات.

و العجب أن الشيخ الرئيس ممن جوز قيام العرض بعرض آخر و قال ليس بمستنكر.

و احتج عليه بالأمثله المذكوره مع أنه قد صرح بأن الاستقامه و الاستداره من فصول الخط و السطح و هو أيضا قد قرر أن مناط الفرق بين الحال عرضا فى شى ء أو مقوما هو جواز تحصل ذلك المحل بحسب نوعيته بدون ذلك الأمر الحال و مقابله عدم جواز تحصله كذلك فإن كان الأول فالحال عرض و المحل موضوع و عرض- و إن كان الثانى فهما صوره و ماده أو فصل و جنس.

فعلى هذا لا شك أن الحركه لا يمكن وجودها إلا مع حد من السرعه و البطء- و لا شك أن الحركه السريعه مثلا ليس لها من حيث كونها حركه وجود تام فى حد حقيقتها و نوعيتها بحيث إذا لوحظت معراه عن مراتب السرعه و البطء- يكون قد تمت حقيقتها ثم قد لحقتها مرتبتها من السرعه بعد تمام حقيقتها بل إنما يتم بشى ء من حدود السرعه و البطء فيكون هى من الفصول المقومه للموصوف لا من الأعراض المتقومه به.

و احتج الشيخ أيضا بقوله هذه الأعراض تنسب إلى الوحده و الكثره و هذه كما سنبين لك كلها أعراض.

و أقول إنك قد علمت فى مباحث الوحده و الكثره ضعف ما ذكره هو و غيره فى عرضيه الوحده و دريت أن وجود كل شى ء هو وحدته و تشخصه و الوجود فى الموجود ليس عرضا فيه لتقومه بالوجود بل وحده العرض كوجوده عرض بعين عرضيه ذلك العرض و كذا وحده الجوهر جوهر كوجوده و ليست الكثره إلا الوحدات

و حکمها فی الجوهریه و العرضیه حکم الوحدات.

و ربما فسر بعضهم المتقوم بنفسه بأن معناه المتقوم لا بما یحل فیه.

و قد ذهل أن المعنی المجازی للألفاظ مهجور فی التعریفات الحقیقیه.

و أما قولنا لا کجزء فاحتراز عن وجود الجزء فی الکل و وجود طبیعه الجنس فی طبیعه النوع الواحد من حیث هما طبیعتان و من وجود عمومیه النوع فی عمومیه الجنس من حیث هما عامان و من وجود کل من الماده و الصوره فی المرکب- فإن کل واحد من هذه الأمور موجود فی شی ء هو جزء منه و وجود العرض فی الموضوع لیس کذلک.

و أما قولنا لا- یمکن قوامه دون ما هو فیه فالمراد به استحاله وجود ذلک الشی ء من حیث طبیعته إلا- فی محل و من حیث شخصیته إلا فی ذلک المحل المعین و بهذا یقع الامتیاز بین وجود العرض فی موضوعه و بین وجود الجسم فی الزمان و وجوده فی المکان و وجود الشی ء فی الغایه و الغرض ککون النفس فی السعاده و کون الماده فی الصوره و ذلک لجواز مفارقه هذه الأشیاء عن ما ینسب إلیها بفی بحسب الطبیعه فلو کان فی شی ء منها امتناع مفارقه فهو لأمر خارج عن ذاته و عن نحو وجوده الخاص کلزوم الکواکب فی فلکه و لزوم المحوی من الفلک فی حاویه فهو لا یقتضی العرضیه.

ثم عدم مفارقه الجسم عن حیز مطلق و زمان مطلق و عدم مفارقه الإنسان- لا- عن غایه مطلقه و عرض مطلق لا یوجب کون المنسوب إلیه موضوعا و ذلک لأن معنی عدم القوام دون ما هو فیه کما مر هو أن الشی ء بطبیعته یقتضی محلا و بشخصیته یقتضی محلا- شخصیا و الأمور الکلیه لا- وجود لها من حیث کلیتها فی الخارج و ما لا وجود له یستحیل أن یوجد فیه شی ء آخر(۱) فی الخارج و کلامنا فی أن العرض فی الموضوع

۱- فالمراد بالشی ء فی قولنا هو الموجود فی شی ء هو الشی ء الموجود فی الخارج- فلا- یصدق تعریف العرض علی کون الجسم فی حیز مطلق و زمان مطلق و علی کون الإنسان فی غایه مطلقه و غرض مطلق فذانک الکونان قد خرجا عن التعریف بقولنا فی شی ء فتدبر، إسماعیل ره

بحسب الوجود الخارجی لا- بحسب الوجود الذهنی علی أن فی الحکم بأن کل جسم یستدعی مکانا عاما أو خاصا مناقشه لاستحاله کون المحدد ذا مکان و تبدیل لفظ المکان بالحیز لا یفید لعدم صدق الموجود فی موضوع علی الموجود فی الحیز- إذا أرید منه غیر المکان کالوضع و المحاذاه و کذا فی کون کل جسم فی زمان- علی طریق اللزوم المستوعب للأزمنه و الآنات جمیعا کما هو شأن العرض بالقیاس إلی الموضوع محل نظر(۱) و ذلک لأن الجسم عند حصوله فی الآن لا یکون فی زمان.

فإن قلت لو صح وجود الجسم فی آن فهو عند کونه فیه إما متصف بالحرکه أو بالسکون إذ لا- یمکن خلوه عنهما جمیعا و الاتصاف بکل منهما یقتضی مقارنه الزمان لأن کلا منهما زمانی فیلزم کون الجسم مقارنا للزمان عند کونه مفارقا عنه و هو محال.

قلت یمکن الجواب عنه بوجهین- الأول أن نختار الشق الأول و نقول إن الجسم المتحرک کالفلک مثلا یتصف فی کل آن من الآنات المفروضه فی زمان حرکته بأنه متحرک أی متصف بالحرکه و هذا بحسب المفهوم أعم من أن یکون حرکته واقعه فی نفس ذلک الآن أو فی الزمان الذی هو حد من حدوده فإن قولنا هذا الجسم متحرک فی الآن أو متصف بالحرکه فی الآن یحتمل وجهین- أحدهما أن قولنا فی الآن یکون قیدا و ظرفا للاتصاف بالحرکه.

۱- محل نظر لما قاله المصنف قدس سره فی آخر الإلهیات فی بیان حدوث العالم بعد تمهید برهان فإذا تبین و انکشف أن معنی التغیر و التجدد للأجسام و وقوعها فی مقوله متی أمر صوری جوهری مقوم لها أو مقوم لما یلزم وجودها و شخصیتها أو فی مرتبه وجودها و شخصیتها- و لیس من العوارض التی یمکن تجرد الجسم منها و خلوه فی الواقع عن عروضها انتهی و یکون نسبه الجسم إلی الکون فی الزمان نسبه الماده إلی الصوره فلا تغفل، إسماعیل ره

و ثانيهما أن يكون قيدا و ظرفا لنفس الحركه لا للاتصاف بها.

فالأول لا يستدعى أن يكون وجود الحركه فى الآن و لا السكون و إن كان معناه سلب الحركه عما من شأنه أن يكون متحركا و ذلك لأن نفى الحركه فى الآن إذا كان قيدا للمنفى أى الحركه لا يستلزم أن يكون النفى و الرفع فيه حتى يلزم منه كون السكون فى الآن لأن رفع المقيد إما برفع ذاته المقيده أو برفع قيده فيكون رفعه أعم من رفع كل منهما و العام لا يوجب الخاص فيجوز أن يتحصل رفع الحركه فى الآن بوجود الحركه لا فى الآن بل فى الزمان الذى هو طرفه لصدق رفع الحركه(۱) فى الآن عليه.

و الثانى أن الترديد غير حاصر لجواز أن لا يكون الجسم متحركا فى الآن و لا ساكنا فى الآن لأن ارتفاع النقيضين أو ما يساوقهما و إن استحال عن نفس الأمر لكن لا استحاله فى ارتفاعهما عن مرتبه من مراتب نفس الأمر و حيثيه من حيثيات الواقع و حد من حدود الأمر الواقعى فكما أن زيدا الموجود مثلا فى الأرض لا يكون فى السماء متحركا و لا ساكنا و مع ذلك فهو إما متحرك أو ساكن فى الواقع إذ الواقع أوسع و أشمل مما ذكر.

فإن قلت إن الأجرام الكوكبيه إبداعيه الوجود عند القوم فيمتنع عليها المفارقه عن أمكنتها الخاصه فيكون أعراضا لصدق قولنا الموجود فى موضوع لا يمكن مفارقته عنه.

قلت قد علمت أن استحاله المفارقه(۲) عن الموضوع فى العرض لأجل أن تشخصه بنفس الموضوع بخلاف تلك الأجرام فإن تشخص كل منها بذاته و بأمور

۱- فلا يكون الرفع المذكور سكونا لأن السكون لا يصدق على الحركه لامتناع صدق أحد المتقابلين على الآخر فتدبر، إسماعيل ره

۲- امتناع المفارقه لأجل أن المفارقه عن الإمكان يستلزم الحركه المستقيمه و هى ممتنعه على الطبائع الفلكيه كما تقرر فى مقره، إسماعيل ره

متقرر فی ذاته لا بحصوله فی مکانه و ذلک لأن نوعها مقصور علی شخصها فی الوجود الطبیعی فالمشخص لها من طبیعه نوعها و حصولها لتلک الأحیاز تابع لتشخصها و نحو وجودها.

فإن قلت ما ذکرتم غیر جار فی مواد الأجرام الفلکیه فإنها موجوده فی صورها و صورها متحصله القوام و لیست المواد جزأ منها و لا یصح قوامها دون ما هی فیه أعنی الصور.

قلت قد تفصی بعض الفضلاء عن هذا الإشکال بقوله لا نسلم أن الماده یصح أن یقال إنها فی الصور لأنا ذکرنا أن معنی فی هو أن یکون ناعتا للمحل و الماده لا تنعت الصوره بل الأمر بالعکس انتهی قوله.

و هو فی غایه السقوط فإن المراد من قوله لا یصح أن یقال إن کان مانعا لفظیا فهو غیر مجد فی تحقیق الحقائق و إن کان مانعا معنویا فهو غیر ثابت مما ذکره لما سبق أن مجرد الناعتیه لا یصلح أن یکون رسما للحالیه سواء کان المراد بالنعت(۱) ما یحمل علی الشی ء مواطاه و یقال له حمل علی أو اشتقاقا و یقال له وجود فی.

ثم إن أرید بالناعت التابع للشی ء فی الوجود فیکون الهیولی حریا بهذا المعنی لأنها فی الوجود تابعه للصوره کما سیجی ء فلا وجه لما ذکره من التعکیس- بل الحق فی الجواب أن یقال إن الهیولی أمر مبهم الوجود بالقوه إنما یتحصل وجودها بالفعل بالصوره بمعنی أن الصوره بنفسها نحو وجود الهیولی بخلاف العرض لأن له وجودا تابعا لوجود موضوعه لا أن وجودها بنفس الموضوع.

و بالجمله معنی العرض هو الموجود فی شی ء متقوم بنفسه و معنی الهیولی هو الموجود بشی ء متقوم بنفسه.

۱- قد علمت أن المراد بالناعت التابع للشی ء علی وجه اتصافه به و انفعاله عنه و هذا إنما یصح فی حق الصوره بالنسبه إلی الهیولی لا الهیولی بالنسبه إلی الصوره، إسماعیل ره

و بعباره أخرى وجود العرض فى نفسه هو وجوده للموضوع و وجود الهيولى(۱) فى نفسها هو وجود صورتها الموضوعه و بين المعنيين فرقان واضح.

و اعلم أن بين العرض و الهيولى مشاركه فى خسه الوجود و ضعف الحقيقه

و لكل منهما فضيله على الآخر و دناءه بوجه آخر أما فضيله العرض فلكونه متميز الوجود عن وجود الموضوع و أما دناءته فلكونه خارجا عن قوام ذات الموضوع- ساقطا عن الحصول فى تلك المرتبه.

و أما فضيله الهيولى فلكونها داخله فى قوام الموضوع و أما دناءتها فلكونها مبهمه الذات غير متميزه الوجود

فصل (۳) فى رسم الجوهر و هو الموجود لا فى موضوع

قد مر تحقيق معناه فى مباحث الوجود بوجه لا انتفاض لطرده بالواجب تعالى- و لا لعكسه بالصور المعقوله للذهن عند من ذهب إلى أنها قائمه بالذهن على وجه الحلول.

و أما على ما ذهبنا إليه من أن الصور الجوهريه الخياليه غير مرتسمه فى الخيال و لا العقليه مرتسمه فى العقل بل العاقل يتحد بالمعقول و النفس الخياليه و الحسيه يتحد بصورها الخياليه و الحسيه فلا إشكال.

و اعلم أن لنا منهجا آخر فى دفع الإشكال بالصور الجوهريه الثابته فى الذهن و هو أن عنوانات الأشياء التى تحصل بأنفسها فى الذهن لا- يلزم أن يكون كل منها فردا لنفسه فالذى فى الذهن من الجوهر هو مفهوم قولنا الموجود لا- فى الموضوع و كذا الحاصل فيه من الحيوان هو مفهوم قولنا جوهر قابل للأبعاد نام حساس و لا يلزم أن يكون مفهوم الجوهر فردا لنفسه و لا أيضا معنى الحيوان فردا

۱- و على هذا يشكل كون الصوره حاله فى الهيولى فإن وجود الحال فى نفسه عين وجوده للمحل لا عين وجود المحل فتأمل، إسماعيل ره

لنفسه حتى يكون ذلك المعنى مما يصدق عليه جسم ينمو و يحس و يتحرك بل الذى يلزم من وجود معانى الأشياء فى الذهن أن يكون كل من تلك المعانى متضمنا لما يدخل فى معناه و يحمل هى عليه حملا ذاتيا أوليا و لا يلزم أن يكون هى صادقه عليه محموله له حملا عرضيا متعارفا.

فإذا تقرر هذا فنقول لا منافاه بين كون الشى ء مفهوم الجوهر و فردا للعرض- كما لا منافاه بين كون معنى ذهنى مفهوما للجزئى و فردا للكلى.

و اعلم أيضا أنه قد سبقت الإشاره إلى أنه إذا أطلق لفظ مشتق كالموجود و الواحد و الكاتب مثلا من غير تقييد بشى ء أصلا فحينئذ يتصور معناه على وجهين- أحدهما أن يكون هناك شى ء ذلك الشى ء يكون موجودا أو واحدا أو غيرهما- حتى ينحل معنى المشتق إلى معروض و عارض و نسبه بينهما فأريد بالواحد مثلا إنسان موصوف بأنه واحد ففيه معنى الإنسانيه و معنى آخر يغايره هو معنى الواحد- و نسبه بينهما بالمعروضيه لأحدهما و العارضيه للآخر.

و ثانيهما الأمر البسيط الذى لا يقبل التحليل بعارض و لا معروض و لا نسبه إلا بمجرد الاعتبار و الفرض من غير سبب يقتضى ذلك كنفس مفهوم الواحد من حيث هو واحد لست أقول أن بداهه العقل يحكم بوجود كل من هذين المعنيين فى الخارج كلا فإن الحكم بوجود كل منهما لا يتأتى إلا بحجه و برهان بل الغرض أن مفهوم اللفظ عند الإطلاق لا يأبى عن إراده شى ء من هذين المعنيين عنه و هكذا الحال فى لفظ الموجود فإنه يحتمل المعنيين اللذين أشرنا إليهما أعنى البسيط و المركب لكن المراد هاهنا هو المعنى المركب بقرينه أن الكلام فى تعريف الأمر الذى من الأجناس العاليه و المفهومات و الوجود بالمعنى البسيط ليس كذلك.

و قد علمت فيما سبق أن ما يعرضه الكليه و العموم فهو غير حقيقه الوجود البحت حتى مفهوم الوجود و الشيئيه فإنهما مع بساطتهما مما يخرج عن حقيقه الوجود لتعاليها عن أن يكون لها صوره ذهنيه مطابقه لكنهها.

و الذی فی الذهن یکون وجها من وجوهها لا-کنها لها و هو حکایه الوجود لا عینه فیکون مفهوم الوجود أو الموجود یعرضه العموم و الکلیه کسائر الأمور الذهنیه.

فقولنا الجوهر موجود لا فی موضوع أنه ماهیه کلیه حق وجودها أن لا یکون فی موضوع فإن وجود کل شی ء الخاص به هو ما یکون مبدأ لآثاره المخصوصه و منشأ لأحکامه المعینه المتمیزه بها عن غیره فالوجود الذی نسب إلیه هو ما لا یکون فی موضوع فإذا حضرت ماهیته فی النشأه الذهنیه وجدت فیها بنحو آخر من الوجود فلم یکن هذا مما یتبدل به ماهیتها و حال جوهریتها لجواز أن یکون لماهیه واحده أنحاء متعدده من الوجود بحسب عوالم متعدده و نشئات مختلفه.

کیف و قد تری معنی واحدا فی هذا العالم تاره موجودا بوجود استقلالی تجردی- و أخری موجودا بوجود مادی کالعلم و القدره المشترکین بین الملک و الحیوان- و کذا یوجد معنی واحد تاره بوجود إبداعی محفوظ عن الخلل و أخری بوجود کائن فاسد کالجسمیه المشترکه بین الفلکیات و العنصریات و جسمیه الفلک فی القوه و الشده کما قال تعالی- وَ جَعَلْنَا السَّماءَ سَقْفاً مَحْفُوظاً و قال وَ بَنَیْنا فَوْقَکُمْ سَبْعاً شِداداً و قال فی حق الأرض و ما یترکب منها کُلُّ مَنْ عَلَیْها فانٍ إِنَّکَ مَیِّتٌ وَ إِنَّهُمْ مَیِّتُونَ.

و أما الفناء و الموت العام للجمیع فهو ضرب آخر من العدم غیر الفساد و هو المشار إلیه فی قوله تعالی وَ نُفِخَ فِی الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِی السَّماواتِ وَ مَنْ فِی الْأَرْضِ.

فالمعانی الجوهریه و إن کانت فی موضوع الذهن کما یراه القوم لکن یصدق علیها أنها مستغنیه الوجود الخارجی عن الموضوع فیکون جوهرا بهذا المعنی.

و أما الباری جل ذکره فهو مقدس عن صدق هذا المعنی فی حقه لکونه

قيوما بذاته لا بنحو خاص من الوجود.

هذا إذا كانت الجوهريه حال الماهيه.

و أما إذا كان المراد به الوجود الجوهرى فامتيازه عن الواجب بالإمكان و الوجوب و النقص و الكمال و المراد بالنقص أنه وجود محدود بحد لا يتجاوزه و به يغاير الكم و الكيف و غيرهما من المقولات و أشياء أخرى و الواجب جل ذكره لا يحد بحد و لا ينتهى إلى غايه بل غايه الأشياء محيط بالكل.

و هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ و هو بِكُلِّ شَيْ ءٍ مُحِيطٌ.

و أما امتيازه عن وجودات الأعراض حتى عن وجود المعانى الجوهريه فى الذهن كما هو رأيهم من أن تشخصاتها بنحو الحلول فيه فبالاستغناء عن الموضوع له و عدم الاستغناء لها فأتقن ما علمناكه فإنك لم تجد فى الكتب المتداوله على هذا الوضوح و الإناره

فصل (۴) فى أن حمل معنى الجوهر على ما تحته حمل الجنس أم لا

اشاره

اعلم أن أكثر الحكماء على أن حمل معنى الجوهر على ما تحته حمل المقوم المقول فى جواب ما هو بحسب الشركه و الأقلون على أن حمله كحمل اللوازم الخارجه و ربما تمسكوا على هذا بحجج ضعيفه- أولها أن الوجود داخل فى معناه و هو خارج عن الماهيات و سلب الموضوع أيضا خارج عنها لاستحاله تقوم حقيقه من الحقائق من الأعدام و السلوب و المركب من الخارج خارج فالجوهر مفهومه خارج عن كل ماهيه حقيقيه.

و ثانيها أنه لو كان جنسا لكان الواجب لاشتراكه الجوهريه بينه و بين غيره مركبا من جنس و فصل.

و ثالثها أنه لو كان جنسا لكان العقول و النفوس لاشتراكها مع الأجسام فى

الجوهريه غير بسيط الحقيقه فيكون الصادر الأول عن الواحد الحقيقى كثيرا و به ينهدم قاعدتهم فى امتناع صدور الكثره عن الذات الأحديه.

و رابعها أنه يتفاوت صدقه على المبدع و الكائن و المجرد و المادى و البسيط و المركب بالتقدم و التأخر و كذا بالأولويه و عدمها فإن جوهر العالم الأعلى أولى بالجوهريه من السفليات و الجوهر الصورى أولى بالجوهريه من الجوهر الهيولى.

و خامسها أن كليات الأجسام مساويه لجزئياتها فى المعنى و الماهيه فلو كانت الجوهريه مقوما لها لكانت مساويه لها فيها و هو ضرورى البطلان.

و أما بيان الخلل فى هذه الوجوه ففى الأول بما مر مرارا من الفرق بين الموجود بما هو موجود مجردا عن الموضوع و بين ما من شأنه أن يكون موجودا بلا موضوع- و أن أحدهما عارض للماهيات كلها و الآخر يصلح لأن يكون مقوما لبعضها.

و فى الثانى أيضا يعرف الخلل بما ذكرنا فى الأول.

و فى الثالث ينحل العقده فيه بوجوه- الأول أن المعلول الأول بسيط الذات فى الخارج فيصح صدوره الخارجى عن الذات الأحديه الثانى أنه عند التحليل و من حيث اعتبار التركيب العقلى يحكم العقل بتقدم الفصل على الجنس و لا استحاله فى أن يكون تأثير المؤثر فى الفصل أقدم من تأثيره فى الجنس تقدما عقليا.

و فى الرابع بما حققه المحققون من محصلى الحكماء أن التقدم و التأخر فى شى ء إما أن يكون فى نفس المفهوم من ذلك الشى ء أو فى مفهوم آخر.

فالأول كتقدم الجوهر على العرض فى معنى الوجود لكون وجود الجوهر عله و متقدما و وجود العرض القائم به معلولا و متأخرا فمعنى الجوهر ليس من حيث كونه معناه عله لمعنى العرض بل وجود أحدهما سبب لوجود الآخر فيكون الجوهر بوجوده سببا للعرض بوجوده.

و الثانى كتقدم بعض أنواع الجوهر على بعض آخر أو بعض أفراد نوع

واحد منه على بعض آخر فإن تقدم الأب على الابن ليس فى معنى الإنسانيه حتى يكون حد الإنسانيه للابن أى حمله عليه متوقفا على ثبوته و حمله على الأب بأن يكون جاعل جعل الإنسانيه للابن قبل أن جعل الإنسانيه الابن.

كيف و قد ثبت أن لا- تأثير للجعل فى نفس الماهيات فكيف يكون ماهيه بعضها سببا لماهيه آخر متقدمه عليها بل الحق أن صدق الإنسان عليهما بالسويه بل صدق جميع الماهيات على ذوات الماهيات بالسويه كما مر تحقيقه.

و أما وجودها الزمانى أو غير الزمانى ففى بعضها قبل و فى بعضها بعد فالوجود فى الأب قبل الوجود فى الابن قبلا بالزمان و كذا الحال فى التقدم الذاتى بين العقل و الجسم و فى نسبه الهيولى و الصوره إلى ما يتركب منه فإن الجزء الخارجى للجوهر كالهيولى للجسم ليس سببا لكون المركب كالجسم جوهرا لكون الجسم لذاته جوهرا من غير سبب و لا- اشتراط للهيولى و الصوره فى حمل الجوهريه على الجسم- و لا جوهريه شى ء منهما فى أنهما جوهريه سببا لجوهريه جوهر ما سواء كان جسما أو غيره.

لست أقول فى كونه جوهرا موجودا إذ فرق بين كون الهيولى و الصوره- أخلق بالموجود من حيث هو موجود من الجسم و بين كونهما أخلق بالموجود لا فى موضوع بالمعنى الذى علمت مرارا من الجسم و هذا كالعدد فى كونه كميه منفصله- لا تقدم للجزء منها على الكل و إنما تقدم الجزء كالخمسه على الكل كالعشره فى الوجود و هو خارج عن معنى الكميه المنفصله.

هذا ما ذكره الحكماء فى مثل هذا المقام و قد مر تحقيق التشكيك فيما سبق منا فتذكره و سنزيدك بيانا فى الفصل التالى لهذا الفصل لإثبات الجواهر الأولى و الثانيه و ما بعدها.

و أما الخامس فكليات الجواهر جواهر بالحمل الأولى لا الشائع الصناعى- و سنعيد القول فى بيانه بزياده توضيح.

بحث و کشف

و ربما یوجد فی کلامهم الاستدلال علی کون کلیات الجواهر جواهر بوجوه ثلاثه سموها براهین.

الأول أن معنی الجوهر الذی جنسوه کون الشی ء بحال متی وجد فی الخارج کان مستغنیا عن الموضوع کما سبق و لا شک أن الصور الکلیه الذهنیه بالصفه المذکوره فیکون جواهر.

و الثانی أن الکلیات تحمل علی الجزئیات التی لا شک فی جوهریتها بهو هو و لا شی ء من الأعراض مقوله علیها کذلک فلا شی ء من کلیات الجواهر بأعراض و کل ما لم یکن بعرض کان جوهرا فکلیات الجواهر تکون جواهر و هو المطلوب.

و الثالث أن جوهریه الشخص إن کان لهویته الشخصیه وجب أن لا یکون ما عداه من الأشخاص جوهرا و إن لم یکن لشخصیته بل لماهیته وجب أن یکون الماهیه جوهرا فیکون الماهیه الکلیه جوهرا(۱) و هذه الوجوه الثلاثه کلها سخیفه عندنا- و هی أشبه بالمغالیط منها بالبراهین.

۱- حاصل هذا الوجه أن کلیات الجواهر ماهیه الشخص الجوهری و ماهیه الشخص الجوهری جوهر فکلیات الجواهر جواهر أما بیان الکبری فهو أن الشخص الجوهری محلل إلی هویه و ماهیه فجوهریته أن کان لهویته الشخصیه لزم أن لا یکون ما عداه من الأشخاص جوهرا و هو محال فتعین أن یکون لماهیته و الجواب أنه إن کان المراد من الماهیه فی قوله کلیات الجواهر ماهیه الشخص الجوهری الماهیه المطلقه أی الکلی الطبیعی فهذا القول و هو الصغری ممنوع لأن کلیات الجواهر هی الماهیه المعقوله من الأشخاص و لا شی ء من الماهیه المعقوله ماهیه مطلقه للأشخاص فلا شی ء من کلیات الجواهر ماهیه مطلقه للأشخاص و إن أراد منها الماهیه المعقوله فالصغری مسلمه لکن نقول المراد من الماهیه فی الکبری إن کان الماهیه المعقوله فالکبری ممنوعه لأن الماهیه المعقوله لیست جزأ تحلیلیا للأشخاص فلم یکن جوهریتها لأجلها بل لأجل الماهیه المطلقه التی هی جزء تحلیلی للأشخاص و إن أراد منها الماهیه المطلقه فالأوسط غیر مکرر فلا یلزمه النتیجه فتدبر، إسماعیل ره

أمـا بيـان الغلـط فى الوجه الأول فلأنا لا نسـلم أن ماهيه الجوهر المعقوله فى الـذهن مما يصـح و يمكن له الخروج عن الموضوع الـذى هو الـذهن و الاسـتغناء عن مـا يقوم به- كيف و الكلى من الجوهر موجود فى الموضوع الخـارجى الـذى هو الـذهن و هو محل مستغن عن الحال فيكون عرضا لكونه علما يعلم به معلومه.

نعم معلومه جوهر(۱) و هى الماهيه المطلقه لا بشرط كونها معقوله أو محسوسه فهاهنا مغالطات و اشتباهات.

أحـدها الخلط بين الاعتبارين المـذكورين فى مبحث الماهيه و هما أخذ الماهيه كليه و معقوله تاره و أخذها مطلقه و لو عن هذا الإطلاق تاره أخرى و هو المراد بالكلى الطبيعى الـذى وقع الاختلاف فى أنه موجود بعين وجود الأشـخاص أم لا بل إنما وجوده بمعنى وجود أشخاصه فنشأ الغلط من اشتراك لفظ الكلى بين المعنيين.

و ثانيها الخلط بين كون الشى ء نفس ماهيه الجوهر(۲) أو كونه ذا ماهيه

۱- أى بالحمل الأولى و لذا عند تعقل أنواع الجوهر كالإنسان مثلا يكون معلومه جوهرا أى مأخوذ فى حده الجوهر، جلوه

۲- المـاهيه من حيث هى لاـ يكون جوهرا و لا عرضا أى لا يكون فردا لهما بل إذا كانت موجوده بوجود لا يكون ذلك الوجود فى الموضوع تكون جوهرا و إذا كـانت موجوده بوجود يكون فى الموضوع تكون عرضا. أقول إنهم قالوا إن المقولات كلها من سنـخ الماهيات فالجوهر و العرض يكون من سـنخ الماهيات و هو قـدس سـره أيضا قال كذلك فكيف يمكن أن يكون ماهيه لا تكون جوهرا و لاـ عرضـا. و أيضـا مـاهيه الجوهر فى الخـارج جوهر بحيث يصـدق عليهـا حـد الجوهر فـإذا حصـلت فى الـذهن بحقيقتها و يقال إنها لا جوهر و لا عرض بحسب ذاتها يلزم الانقلاب و هو صيروره الجوهر لا جوهرا و لا عرضا، جلوه

جوهريه.

و الحق فى كليات الجواهر الذهنيه هو المعنى الأول دون الثانى فإن مفهوم العقل الأول ليس ذا العقل الأول و مفهوم القائم بنفسه ليس قائما بنفسه و هذا بعينه هو الغلط فى سوء اعتبار الحمل و الخلط بين معنيى الحمل الأولى و الصناعى.

و ثالثها الاشتباه بين العلم و المعلوم و هما ليسا بواحد فى جميع المواضع و فى جميع الأحكام فإن العلم بالممتنع ليس ممتنعا و العلم بالمعدوم ليس معدوما.

و رابعها الاشتباه بين الموجود الذهنى و الموجود فى الذهن و ليس كل ما يوجد فى الذهن يكون وجوده ذهنيا فإن القدره و الشجاعه الموجودتين فى القادر و الشجاع من صفات نفسهما و النفس ذهن و صفه الذهن موجوده فيه فهى ليست ذهنيه بالمعنى المقابل للوجود المتأصل و إن كانت موجوده فى الذهن فقدره القادر و شجاعه الشجاع موجودتان بوجود أصيل فى الذهن فكذلك الكلى المعقول من الجوهر موجود خارجى(۱) من عوارض النفس و هو بعينه جوهر ذهنى أى عنوان مأخوذ من الجوهر موجود فى النفس من غير أن يصدق عليه معنى الجوهر صدق الطبيعه الكليه على فردها.

۱- قال الشيخ فى إلهيات الشفاء ماهيه الجوهر جوهر بمعنى أنه الموجود فى الأعيان لا- فى موضوع أى أن هذه الماهيه هى معقوله عن أمر وجوده فى الأعيان أن لا يكون فى الموضوع و أما وجوده فى العقل بهذه الصفه فليس ذلك فى حده من حيث هو جوهر أى ليس حد الجوهر أنه فى العقل لا فى موضوع بل حده أنه سواء كان فى العقل أو لم يكن فإن وجوده فى الأعيان ليس فى الموضوع فإن قيل فالعقل أيضا من الأعيان قيل يراد بالعين التى إذا حصل فيها الجوهر صدرت عنه أفاعيله و أحكامه. فإن قيل فقد جعلتم ماهيه الجوهر أنها تاره تكون عرضا و تاره جوهرا و قد منعتم هذا فنقول إنا منعنا أيضا أن يكون ماهيه شى ء توجد فى الأعيان مره عرضا و مره جوهرا- حتى يكون فى الأعيان يحتاج إلى موضوع ما و فيها لا يحتاج إلى موضوع له و لم نمنع أن يكون معقول تلك الماهيه يصير عرضا أى يكون موجوده فى النفس لا كجزء انتهى. أقول مراده من التغير أى قوله أى يكون موجوده فى النفس لا- كجزء أن التغير لا- يكون فى نفس الماهيه حتى يلزم الانقلاب بل التغير فى الوجود الذى يكون خارجا عن الماهيه، جلوه

فالـذى يسـتصح به مـذهب جمهور القوم من الحكمـاء أن كليـات الجواهر أى معقولاتهـا التى فى الـذهن ليست بجواهر بالحمل الشائع.

اللهم إلا أن يراد بها المعقولات القائمه بذواتها كما هو مذهب أفلاطون و الأفلاطونيين.

و أمـا بيـان سـخافه الوجه الثـانى فلأنـا لاـ نسـلم أن الكليـات بمـا هى كليات- محموله على الجزئيات بل هى بهـذه الحيثيه مباين الوجود لوجود الجزئيات.

لأـن وجودهـا وجود عقلى و الجزئيـات قـد يكون وجودهـا وجودا ماديـا فلا يكون هى محموله عليها بأنها هى هى إذ الحمل هو الاتحاد بين الطرفين فى الوجود.

فإن قيل أ لم يكن الكلى محمولا على معنى الإنسان مثلا و الإنسان محمول على زيـد و عمرو فيكون الإنسان الكلى محمولا على أشخاصه فإذا كان زيد جوهرا فى ذاته كان الإنسان الكلى أيضا جوهرا فالكلى من الجوهر جوهر.

قلنا فى هـذا الكلام مغالطه فإن الإنسان المذكور فى الحكمين أعنى قولنا زيد إنسان و الإنسان معقول ليس أمرا واحدا بالمعنى و الحيثيه فلم يتكرر الأوسط و لو كان مثل هذا الاستدلال صحيحا لكان الجزئى كليا و النوع جنسا فإن الإنسان يحمل على زيد بهو هو و الكلى يحمـل على الإنسـان بهو هو- فيكون زيـد كليا و هو ممتنع و كـذا مفهوم الجنس يحمل على الحيوان المحمول على الإنسان فيكون الإنسان جنسا و هو محال.

و أن مثـل هـذه الأـقيسه معـدود فى بـاب المغالطات فى كتب المنطق و منشؤها الخلط بين الأحكام الـذهنيه و الخارجيه من جهه أخذ الوسط فى الصغرى من وجه و فى الكبرى من وجه آخر فلم يتكرر فيهما بمعنى واحد ذاتا و اعتبارا.

و بالجمله فقوله الكليات يحمل على الجزئيات الجوهريه إن أراد من الكلى مفهوم الكلى و هو الكلى المنطقى و معروضه بما هو معروضه أو مجموع المعروض و العارض على وجه التقييد فغير صحيح و إن أراد منه نفس الماهيه التى من شأنها أن تكون معروضه للكليه أى الماهيه من حيث هى هى بلا اعتبار قيد آخر- و هى التى يقال لها الكلى الطبيعى فليس المبحوث عنه هاهنا هو الكلى بهذا المعنى- لأن البحث فى أن الصوره المعقوله من الجوهر بما هى صوره معقوله هل هى جوهر أم عرض.

و أما سخافه الوجه الثالث فلأن الوسط و هى الماهيه لم يتكرر فى الجانبين بمعنى واحد فإن جوهريه الشخص كزيد مثلا مسلمه أنها لماهيته الإنسانيه لكن لا نسلم أن الماهيه المعقوله منه جوهر بل اللازم منه أن الماهيه المطلقه أعم من أن تكون محسوسه أو معقوله ماهيه جوهر أى ماهيه أمر وجوده لا فى موضوع فاللازم منه أن يكون بعض أفرادها أعنى المحسوسات الخارجيه جواهر إذ المهمله فى قوه الجزئيه فيكفى لصدقها تحقق المحمول فى بعض الأفراد.

فثبت فى هذا المقام و لا تكن من الخالطين و لنرجع إلى ما كنا فيه من تحقيق كون الجوهر جنسا لما تحته من الأفراد الخارجيه أم عرضا لازما

ظنون و إزاحات

اشاره

إن لصاحب المباحث المشرقيه وجوها من الحجج اعتمد عليها فى نفى كون معنى الجوهر مقوما للأنواع المتدرجه تحته.

فلنورد كلا منها على الوجه الذى قرره ثم نذكر بيان الواقع فيه.

فالوجه الأول

أن الجوهر لو كان جنسا للأنواع الداخله فيه لوجب أن يمتاز بعضها عن بعض بفصول.

و تلك الفصول إما أن تكون فى ماهياتها جواهر أو لا يكون فإن لم تكن كانت أعراضا و ذلك محال لأن العرض قوامه بالجوهر و ما يتقوم بالشى ء لا يكون مقوما له فتعين أن يكون جوهرا.

فقول الجوهر عليها إما أن يكون قول الجنس أو قول اللوازم.

فإن كان الأول يحتاج الفصل إلى فصل آخر و يتسلسل.

و إن كـان الثـانى فهو المطلوب و قول هـذا مختـل بوجوه- و أمـا أولا فلأنا نختار أن فصل الجوهر ليس بجوهر فى ذاته و لا يلزم من هـذا أن يكون عرضـا إذ المعتبر فى تقسيـم الممكن إلى الجوهر و العرض هو الأـمر المتأصـل فى الوجود المتميز الـذات عن غيره و مفهوم الفصل البسيط و كذا الجنس القاصى ليس كذلك إذ ليس ذا ماهيه تامه الذات.

و أمـا ثانيا فنختار أن فصل الجوهر جوهر و لا يلزم منه أن يكون الجوهر داخلا فى حـد نفسه حتى يحتاج إلى فصل آخر و لا أن يكون عرضا لازما من العوارض الخارجيه حتى يكون هو فى مرتبه وجوده الخاص عرضا غير جوهر.

بـل نقول فصـل الجوهر جوهر فى نفس الأـمر و إن لم يكن جوهرا فى مرتبه ذاته من حيث هى هى و لا يلزم من ذلك أن يكون هـو فى تلـك المرتبه عرضـا لمـا عرفت من جـواز خلـو بعض مراتب الشـى ء من ثبوت المتقـابلين كمـا أن زيـدا ليس من حيث إنسانيته موجودا(۱) و لاـ يلزم منه أن يكون من تلـك الحيثيه معـدوما- و إلاـ كان ممتنع الوجود و كـذلك ليس زيـد من حيث ماهيته متشخصا و لا يلزم منه أن يكون كليا فى ذاته.

و بـالجمله ما يقال إن الفصل من عوارض الجنس أو الجنس من عوارض الفصل- أو الوجود من عوارض الماهيات فليس المراد بالعروض فى هذه المواضع و أمثالها

۱- يعنى أن الشـى ء إما أن يكون موجودا من حيث ماهيته فيكون واجب الوجود و إما أن يكون معدوما من حيث ماهيته فيكون ممتنع الوجود و إما أن لا يكون موجودا و لا معـدوما من حيث ماهيته فيكون ممكن الوجود و زيد لما كان ممكن الوجود فليس من حيث إنسـانيته و مـاهيته موجودا و لاـ يلزم من ذلك أن يكون من تلك الحيثيه معـدوما لكونه ممكنا و ارتفاع المتقابلين عن المرتبه جائز كما علمت فى مباحث الماهيه فتدبر، إسماعيل ره

هـو العروض بحسب الوجود بمعنى أن يكون للعـارض وجود غير وجود المعروض- بـل هـذا النحو من العروض إنمـا يتحقق فى ظرف التحليل بين معنيين موجودين بوجود واحد.

فـإذا تقرر هـذا فنقول فصـل الجوهر جوهر فى الواقع و لكن لاـ يـدخل معنى الجوهر فى حـده و لا يلزم من ذلك أن يحتاج إلى مميز آخر لأجـل اشتراكه مع النوع الـذى هو فيه و مع الأـنواع الأـخر فى معنى الجوهريه لإمكـان أن يمتاز بنفسه و ذاته عن النوع الـذى يقومه و يميزه بـالجزئيه و الكليه و بالبسـاطه و التركيب و عن الأـنواع التى يميز عنها بالمخالفه التامه و المباينه الكليه ذاتا و وجودا.

و أما ثالثا فبأن التحقيق عنـدنا كما لوحنا إليه أن حقائق الفصول البسيطه- هى الوجودات الخاصه للمعيات و الوجود بنفسه متميز و بحسب مراتبه فى الشده و الضعف و الكمال و النقص يتحصل الماهيات و يمتاز بعضها عن بعض كما علمت و سينكشف لك هـذا المقصد أى كون الفصول البسـيطه الاشـتقاقيه هى عين الوجودات من ذى قبل عند كلامنا فى مباحث الصور النوعيه إن شاء الله تعالى.

و أما رابعا فلانتقاض ما ذكره فى كل جنس إذ لو صح ما ذكره يلزم أن لا يكون شى ء من الأشياء جنسا لما تحته كالحيوان مثلا فإن فصـله الـذى يتحصل منه نوع حيوانى إن فى كان حـد ذاته حيوانا فيجب أن يمتاز من سائر الأنواع الحيوانيه بفصل آخر و إن لم يكن حيوانـا فيلزم أن يتقوم مـاهيه الحيوان من غير الحيوان- فيكون اللاـحيوان صادقا على الحيوان لصـدق حمل الفصل على النوع الذى يتقوم منه.

و الحل فى الجميع أن جنسـيه الجنس لا يقتضـى أن يكون جنسا لجميع ما يندرج تحته سواء كان نوعا محصـلا أو فصلا محصلا بل الأجناس كلها عرضـيات بالقياس إلى الفصول البسـيطه القاصـيه لكن يجب أن يعلم أن عارضـيه الجنس للفصل ليس بحسب الوجود كما ينساق إليه بعض الأفهام القاصره و منه ينشأ أمثال هذه الأغاليط بل على

نحو عروض الماهیه النوعیه للتشخص و العجب عن مثله کیف غفل عن کون الجوهر- الذی هو الجنس عرضیا للفصول الجوهریه مع أنه مصرح به فی عده مواضع من الشفاء و النجاه و غیره.

و أما خامسا فإن الذی ذکره فی إبطال الشق الثانی و هو قوله لأن العرض قوامه بالجوهر و ما یتقوم بالشی ء لا یکون مقوما له فیه نوع من الالتباس إذ لو فرض کون جوهر مرکبا من جوهر و عرض یقوم بذلک الجوهر لم یلزم فیه کون المقوم للشی ء ما یتقوم به فإن الجوهر المتقوم بذلک العرض و هو المرکب غیر الجوهر المقوم له و هو البسیط کما لا یخفی و هذا الاحتمال و إن لم یکن صحیحا عندنا لکن الغرض التنبیه علی فساد احتجاجه.

و الوجه الثانی

من الوجوه التی أعتقدها و أعتمد علیها أن النفس الإنسانیه جوهر مجرد قائم بنفسه و یستدل علی أن علمها بنفسها لا یمکن أن یکون مکتسبا و الحکماء اتفقوا علی ذلک و إذا کان کذلک فلو کان الجوهر ذاتیا لها کان من الواجب أن یکون العلم بجوهریتها حاصلا دائما و یکون علما أولیا.

أقول و الحق فی الجواب عن هذا الإیراد أن یقع الاستمداد فیه من بعض الأصول منا التی سلفت فی مبحث الماهیه و غیره من کیفیه اندراج النفس و سائر البسائط الوجودیه تحت مقوله الجوهر باعتبار(۱) و عدم اندراجها باعتبار آخر و من أن

۱- یعنی أن لها اعتبارین اعتبار وجودها لنفسها و اعتبار وجودها لغیرها فهی أی النفس بالاعتبار الأول مندرجه تحت الجوهر اندراج النوع تحت الجنس و بالاعتبار الثانی یکون الجوهر عرضا عاما لها لأنها بهذا الاعتبار یکون صوره و هی مع الفصل واحده ذاتا و إن کانت غیره اعتبارا و الجنس عرض عام بالنسبه إلی الفصل و إذا کانت الصوره عین الفصل ذاتا کان الجنس عرضا عاما بالقیاس إلیها أیضا و إنما خصصنا هذا الحکم بالنفس لأن سائر الصور المنطبعه- یکون الاعتباران فیها واحدا بخلاف النفس فإنها لمکان تجردها یکون اعتبار وجودها لنفسها مغایرا لاعتبار وجودها لغیرها و لأجل هذا لا تنتفی بانتفاء البدن فتفطن، لأستاذنا الإلهی إسماعیل ره

قول الموجود لا ـ فی موضوع علی الماهیات الجوهریه بمعنی و بمعنی آخر علی الوجودات المستغنیه عن الموضوع و هو بأحد المعنیین یصلح لأن یکون جنسا لطائفه من المعانی الخارجه عنها طبیعه الوجود.

و بمعنی آخر لیس إلا ـ عرضیا منتزعا عن الوجودات صادقا علیها و علی تلک الماهیات و من أن المعلوم بالعلم الحضوری هو وجود المعلوم و هویته دون مفهومه و ماهیته الکلیه و من أن النفس و سائر البسائط الصوریه وجودات متفاوته الحصول.

فحینئذ نقول إن النفس الإنسانیه بل کل صوره نوعیه حیوانیه و غیر حیوانیه- أمور بسیطه و وجودات مختصه لا ـ یمکن العلم بخصوصیاتها إلا بحضور هویاتها فی أنفسها عند من له صلاحیه العلم کما ذکره المعترض و سلمه فیجوز حضورها و شهودها له مع غفلته عن کل معنی کلی فضلا عن الأمور النسبیه و السلبیه.

و یمکن الجواب عنه بوجه آخر أنسب للطریقه المشهوره و هو أن معنی الجوهر المشهور عنوان لحقیقه واحده جنسیه مشترکه فی الجواهر عبر عنها العقل بالموجود لا ـ فی موضوع و مفهوم الموجود عرض عام للکل و مفهوم قولنا لا ـ فی موضوع سلب مضاف و المرکب من العرض العام و سلب شی ء لا یکون جنسا للحقائق الخارجیه- بل الجنس هو الطبیعه البسیطه المشترکه بین الجواهر و لا ـ یمکن التعبیر عنها إلا ـ بأمور عرضیه خارجه عنها فیکون المجموع رسما لها إلا أنها لما کانت عنوانا لها و مرآه لملاحظتها أقیمت مقام الحد.

فإذا تقرر هذا فنقول إن النفس علی تقدیر کونها مندرجه تحت مقوله الجوهر- اندراج النوع تحت الجنس المقوم له لکن المقوم لها لیس الرسم المذکور بل ذلک الأمر البسیط فحینئذ لا یلزم عند تصور النفس ذاتها بذاتها حضور مفهوم الجوهر أعنی رسمه المذکور فلا یستحیل وقوع الشک فی ثبوت هذا العنوان لهما- و لا یلزم العلم بثبوت السلب عن الموضوع لها نعم کل من رجع إلی ذاته یجد ذاته

حاضره عنده مع جواز سلب كل أمر عنه فإذا ظهر له أن هذه الحاله يسمى فى عرف الحكماء بالجوهريه و أن الموصوف بها إذا كان فى حد ذاته مع قطع النظر عن غيره موصوفا بها كان جوهرا و كان الجوهر ذاتيا له فعند ذلك لا يشك فى كون ذاته جوهرا و من توقف فى كون نفسه جوهرا أو عرضا فذلك إما لعدم اطلاعه على معنى الجوهر أو لعدم تهذيبه و تلخيصه لهذه المعانى الثابته عنده أو لاستغراقه فيما يشغل سره و يحجبه عن درك الحق و مثل هذه الحجب و الغفلات واقع لأكثر الخلق لاشتغالهم بما يلهيهم عن تذكر ذواتهم و مقوم ذواتهم و ما ينسيهم أنفسهم و يحول بين المرء و قلبه كما أشار إليه تعالى فى كثير من آيات الكتاب المبين.

و مما يجب أن يعلم أيضا أن النفس الإنسانيه فى أول تكونها ليست مفارقه القوام عن البدن بالفعل بل لها استعداد القوام بنفسه و الاستغناء عن المحل و المفارقه عن المواد عند استكمالها بإدراك العقليات و تصفيتها عن الكدورات و ليست هذه الحاله لكل أحد بل الذى يدعى أن لكل إنسان أن يلاحظ نفسها كأنها فارقت الأجسام و الأوضاع و الأمكنه و الحركات و الأزمنه فى معرض المنع بل الظاهر أن أكثر الناس لا يمكنهم هذه الملاحظه و لا يتيسر لهم تجريد النظر إلى ذاتهم و تلخيصها عن الزوائد لانغمارها فى ظلمه بحر الهيولى و غسق ليل الطبيعه

و الوجه الثالث

من الوجوه المعتمد عليها عنده أن لكل ماهيه جوهريه يتصور أمور ثلاثه استغناؤها عن الموضوع و كون الماهيه عله للاستغناء عنه بشرط الوجود- و الماهيه التى عرضت لها هذه العليه.

فإن أريد بالجوهر المعنى الأول فلكونه معنى سلبيا لا يصلح للجنسيه و إن فسر بالثانى لم يكن ذلك أيضا معنى جنسيا لأن العليه حكم من أحكام الماهيه يلحقها بعد تمام تحققها فإن الشى ء ما لم يتحقق ماهيته استحال أن يصير عله بالفعل لشى ء من الأشياء على أن عليه العله ليست أمرا ثبوتيا فضلا عن أن يكون معنى جنسيا- و إن فسر بالثالث فنقول من الجائز أن يكون معروض هذه العليه فى كل جوهر هو

خصوص كونه ذلك الجوهر ففى الجسم خصوص كونه جسما و فى العقل خصوص كونه عقلا- لجواز اشتراك الماهيات المختلفه فى لازم واحد و إذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك أمر مشترك فكيف يجعل الجوهريه جنسا مع أن أدنى مراتبه أن يكون وصفا مشتركا فيه و فيه بحث.

أما أولا فلأن ما ذكره يجرى مثله فى كل معنى يدعى فيه الجنسيه- فالحيوان لا شبهه لأحد فى أنه جنس طبيعى لأنواع الحيوانات و ما ذكره فى معناه ليس إلا الإدراك و التحريك الإرادى مع الجسم النامى و هو أيضا مما يدعى فيه الجنسيه- و معناه مؤلف من الجسميه و نوع من الحركه كالتغذيه و التنميه و التوليد و الجسم أيضا قيل إنه جنس للأجسام يوجد فى حده الجوهر القابل و شى ء من هذه المعانى غير صالح لأن يكون جنسا أو ذاتيا للأنواع الجسميه و الحيوانيه لأن كلا منها إما معنى نسبى أو سلبى و مع ذلك الأمر غير مشتبه على ذى الحدس الصحيح و القلب السليم لأن المراد مبادى هذه الأمور و كذا حال الفصول كلها لأنها أمور بسيطه عبر عنها بلوازمها و آثارها.

فما من فصل إلا و قد ذكر فى التعبير عنه صفه نسبيه أو استعداديه كالحساس و الناطق فإنهما فصلان مقومان للحيوان و الإنسان و قد فسر الأول بالإدراك مطلقا و الإدراك الجزئى و الثانى بإدراك الكليات و الإدراك أمر سلبى عند بعضهم و إضافه عند بعض آخر و هما خارجان من الحقائق المتأصله الخارجيه فكيف يكون كل منهما مقوما لحقيقه موجوده و الحل فى الجميع أن المقصود من هذه المعانى مباديها الخارجيه و موصوفاتها العينيه التى لا يمكن التعبير عنها إلا بهذه اللوازم.

و لست أقول المبادى و الموصوفات من حيث كونها مبادى أو موصوفات- حتى يعود الكلام بأن مقوماتها أمور نسبيه إضافيه و لا يمكن دخول الإضافه تحت مقوله الجوهر بل المراد نفس ذواتها المشار إليها بهذه النعوت و الأوصاف الانتزاعيه المنتزعه عن حاق حقيقتها و لأجل ذلك صيرت عنوانا لذواتها و أقيمت مقام الحدود لها.

و أما ثانيا فلأن الشقوق التى ذكرها غير حاصره لجواز أن يكون المعنى الذى وقع جنسا هو كون الذات بحيث إذا وجدت يكون وجودها الخارجى مفارقا عن الموضوع كما علمت و هـذا المعنى ثابت لها سواء كانت فى الخارج أو فى الـذهن- و سواء كانت محققه الوجود أو مقدره.

و أما ثالثا فلأن ما ذكره من تجويز اشتراك الأمور المخالفه فى أمر واحد- لازم غير صحيح من كل وجه إذ قد أقيم البرهان على استحاله كون المتخالفات مشتركه من حيث تخالفها فى أمر واحد و كذا يستحيل اشتراك المتخالفات فى أمر لازم- لكل واحد من حيث حقيقه ذاته مع قطع النظر عن غيره إلا لمقوم جامع إذ كما يستحيل استناد معلول واحد شخصى إلى علتين مستقلتين و كـذا استناد معلول نوعى إلى طبيعتين مختلفتين إلاـ من جهه اشتراكهما فى أمر ذاتى كما علم فى موضعه- كـذلك يمتنع أن يكون لأشياء متخالفه لازم ذاتى هو مقتضى كل منهما بنفس ذاته إلا لجامع ذاتى و هاهنا كذلك فإن جميع الماهيات الجوهريه تشترك فى أمر واحد(۱) حاصـل لهـا على وجه اللزوم مع قطع النظر عن الأـمور الخـارجه و هو كونهـا عنـد وجودهـا الخارجى مستغنيه عن الموضوع.

فهذا المعنى إما مقوم مشترك لها أو لازم لأمر مقوم لها مشترك بينها فيكون

۱- لا يخفى أن الجوهر المشترك بين الجواهر المحمول عليها بمعنى واحد فسره الإمام بالتفسير الثالث أى الماهيه التى عرضت لها العليه للاستغناء عن الموضوع بشرط الوجود ثم جعل هذا المعنى خصوصيه كل جوهر و جوهر ثم فرع عليه نفى كون المعنى الثالث مشتركا فيه مطلقا سواء كان الاـشتراك ذاتيا أو عرضيا و هل هـذا إلا تناقض صريح إلا أن يكون المراد بكون المعنى الثالث مشتركا اشتراكه من حيث كونه عنوانا و المراد بكونه مختصا اختصاص المعنون بهـذا المعنى و على هـذا يرد عليه جواز انتزاع معنى واحد من الأمور المتخالفه من حيث هى متخالفه و هو باطل محال كما عرفت فيما مر فتبصر، إسماعيل ره

جنسا لإحاله العقل السليم أن يعرض أمر واحد لأمور كثيره مختلفه لذواتها بلا جهه واحده فى ذواتها جامعه لمعانيها بحسب أنفسها.

و أما رابعا فغايه الأمر فيما ذكره احتمال أن لا يكون مفهوم الجوهر جنسا لما تحته مع اشتراكه بينها كما دل عليه قوله و إذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك أمر مشترك و أين هذا من الدليل المعتمد عليه على أن قول الجوهر على ما تحته قول عرضى خارج.

و أما خامسا فلا يخفى أن كلامه فى هذا الموضع مشتمل على التناقض إذ قد سلم أن معنى الجوهر بحسب التفسير الثالث الذى ذكره مشترك بين الماهيات المختلفه بمعنى واحد لكن جواز أن يكون عروضه لكل ماهيه بحسب خصوص تلك الماهيه لا لأمر ذاتى مشترك بينها ثم قال و إذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك أمر مشترك- فكيف يجعل الجوهريه جنسا مع أن أدنى مراتبه أن يكون وصفا مشتركا فيه.

الوجه الرابع

أن الماهيه التى يقال عليها إنها جوهر إما بسيطه و إما مركبه أما البسيط فغير داخل تحت جنس و إلا لاحتاج إلى ما يميزه عن النوع الآخر فيكون مركبا و قد فرض بسيطا هذا خلف.

فالجوهر البسيط داخل تحت الجوهر و ليس داخلا تحت الجنس فلا يكون الجوهر جنسا و أما المركب ففيه أجزاء بسيطه و كل واحد منها إما غنى عن الموضوع أو ليس غنيا عنه فإن لم يكن كان مقومات الجوهر أعراضا و المتقوم من العرض لا يكون جوهرا فالمركب ليس جوهرا و قد فرض جوهرا هذا خلف.

و إن كان تلك الأجزاء جوهرا و ليس لها جنس لبساطتها فلا يكون الجوهر جنسا لما تحته أصلا و هو المطلوب.

و فيه بحث من وجوه- الأول انتقاض ما ذكره بكل جنس بسيط بل بكل جنس سواء كان بسيطا أو مركبا و ذلك لجريان صوره الدليل فيه مع تخلف المدعى إذ لأحد أن يقول مثل

ما قاله فی الحیوان من أنه لیس جنسا للحیوانات و إلا لکانت الماهیه المقول علیها الحیوان- إما أمرا بسیطا أو مرکبا فإن کان بسیطا فلم یکن الحیوان جنسا له مع کونه مقولا علیه و إن کان مرکبا فأجزاؤه إما حیوانات أو لیست بحیوانات و یتمم الدلیل شبه ما ذکره فیلزم أن لا یکون للأشیاء جنس فی الوجود و اللازم باطل کما لا یخفی- فالملزوم کذلک فعلم أن ما ذکره مغالطه باطله.

الثانی و هو الحل أن یقال إن البسیط الذی ترکب منه و من غیره النوع- المندرج تحت جنس إن لم یکن مندرجا تحته فذلک یتصور من وجهین أحدهما أنه لم یصدق علیه معنی ذلک الجنس و الثانی أنه یصدق و لکن لیس ذاتیا له فلا یکون مندرجا تحته اندراج النوع تحت الجنس.

و الشق الأول أیضا یحتمل وجهین أحدهما أنه لم یصدق علیه معنی الجنس- لکونه عین معنی الجنس و الشی ء لا یکون فردا لنفسه.

و ثانیهما أن لا یکون کذلک فهاهنا ثلاثه وجوه فی عدم اندراج الشی ء تحت الجنس.

و الذی یمنع أن یکون المرکب من غیر المندرج تحت الجنس و من أمر آخر نوعا من أنواع ذلک الجنس(۱) هو أحد هذه الوجوه الثلاثه لا غیر فالإنسان مثلا ماهیه واقعه تحت جنس الحیوان و هو مرکب من جزءین هما الحیوان و الناطق و لیس شیئا منهما مندرجا تحت الحیوان اندراج الشی ء تحت الذاتی الأعم له أما الحیوان المطلق المأخوذ جنسا فهو غیر مندرج تحت نفسه إذ لا تغایر هناک أصلا.

و أما الحیوان المأخوذ مجردا عن القیود الفصلیه فهو إما غیر موجود فی الخارج فلا یکون مقوما لنوع موجود فیه.

و أما ماده للمرکب منه و من الفصل فلا یکون جنسا محمولا علی ذلک النوع المرکب علی ما عرفت من تفاوت الاصطلاحین فی التجرید.

۱- هو عدم صدق الجنس علی البسیط لعدم کونه معناه فلا تغفل، إسماعیل ره

و أما الناطق مطلقا فالحيوان عرضى له.

و أما المأخوذ مجردا فالحيوان غير مقول عليه إما لعدم وجوده على أحد الاصطلاحين و إما لكونه صوره لا فصلا و الحيوان ماده لا محمولا.

فإن قلت الحيوان المأخوذ مجردا مندرج تحت الحيوان المأخوذ مطلقا اندراج النوع تحت الجنس لأنه الجنس بعينه مع قيد التجرد فيكون نوعا منه.

قلت الجنس المأخوذ على هذا الوجه و إن كان نوعا لكنه نوع اعتبارى عقلى لا تحصل له فى الخارج من هذه الحيثيه إذ لو كان متحصلا فيه لكان مركبا من الجنس و الفصل و قد فرض بسيطا هذا خلف على أن مثل هذا الاندراج لو كفى فى كون الشى ء واقعا تحت معنى جنسى فى الخارج فليكف فى محل النزاع أعنى الجوهر البسيط أو أحد جزئى النوع الجوهرى و هو معنى الجوهر المأخوذ مجردا عن شرط و قيد فجاز أن يكون البسيط جوهرا موجودا

فصل (۵) فى كون بعض الجواهر أول و أولى من بعض

اشاره

عاده الحكماء أن يقسموا الجواهر إلى جواهر أولى كالأشخاص و إلى جواهر ثانيه كالأنواع و إلى الثوالث كالأجناس و حكموا بأن الأشخاص لأوليتها أولى بالجوهريه من الأنواع و كذا الأنواع أولى بالجوهريه من الأجناس- و قالوا ليس المراد أنها كذلك باعتبار نفس المعنى الذى به يكون الجوهر جنسا- فإن من قواعدهم أن الذاتى لا يكون متفاوتا بوجه من وجوه التشكيك و قد سبق تحقيق الأمر فيه سابقا بل باعتبار ما يستدعيه مفهوم الجوهر من الوجود المعتبر فى تعريفه أو الاستغناء عن الموضوع عند الوجود بالفعل أو باعتبار الشرف و الفضيله- فالأشخاص بحسب هذه المعانى أولى بالجوهريه من الأنواع و أحق بكونها موجودا مستغنيا عن الموضوع لأنها أشد استغناء عنه و أسبق وجودا من الأنواع الكليه و أقدم

تسميه بـالجوهر منها أما من جهه الاسـتغناء و الحاجه فلأن الكلى محتاج إلى الشـخص- إذ لو لا الشـخص لما كان للكلى وجود بخلاف العكس إذ لو احتاج الشـخص إلى الكلى فى الوجود لاحتاج الشـخص إلى شـخص آخر يكون معه ليكون الكلى مقولا عليهما و ليس كذلك كما بين سابقا و أما من جهه الوجود لا فى موضوع فالأشـخاص قد حصل لها ذلك الوجود و الكليات لم يحصـل لهـا ذلـك بعـد لأـن الكليه من الأـمور النسبيه فيحتـاج الكليـات إلى ما يضاف هى إليه بالكليه و أما من حيث الفضـيله- فالقصد من الطبيعه فى الإيجاد و التكوين متوجه إلى صيروره النوع شخصا ليمكن أن يحصل فى الأعيان.

و اعلم أنهم إذا قـالوا إن الجـواهر المحسوسه أولى بـالجوهريه من المعقوله لم يعنوا بـالمعقوله إلاـ ذهنيـات الأـمور المحسوسه و ماهياتها الكليه لا الذوات العقليه و المفارقات الشخصـيه فإنها أولى بالجوهريه و الوجود من الكل لأنها أسبق السوابق الجوهريه و أقواهـا فى الوجود لكونهـا أسـبابا فعـاله لوجود غيرهـا من الشخصـيات- و النوعيـات و قيـاس الأـنواع إلى الأجنـاس فى الأوليه و الأـولويه كقياس الأشـخاص إلى الأنواع فإن الطبيعه النوعيه أقرب إلى التحصـيل و أكمل فى الوجود و أتم فى جواب السائل عن ماهيه الشـى ء من الطبيعه الجنسـيه و أما الفصول المنطقيه أعنى المشـتقات فهى جواهر لكونها محموله على الجوهر حمل على و أما البسيطه فهى أيضا جواهر لأنها مقومات للأنواع الجوهريه و المقوم للجوهر جوهر هذا ما ذكره القوم.

و فيه مـا لا يخفى من المساهله تعرف بتـذكر ما أسـلفناه فى كيفيه حال الفصول البسـيطه فى باب الجوهريه و أيضا لو كان حمل الشى ء على الجوهر مقتضيا لجوهريه ذلك الشى ء لكان الأبيض جوهرا مع أنه عرض.

أبحاث و أجوبه-

اشاره

إن لشيخ أتباع الإشراقيين وجوها من الاعتراض على الحكماء أصحاب المعلم الأول.

أحدها أنه أ لستم قلتم إن الجوهر جنس و الجنس لا يقع على ما تحته بالتشكيك

فإن قلتم ليست الأولويه فى الجوهريه بل فى معنى آخر فبطل قولكم- إن الجواهر الشخصيه أولى بالجوهريه من الأنواع و الأنواع من الأجناس بل كان يجب أن يقولوا بعضها أولى بالوجود من بعض أو أولى بالاستغناء عن الموضوع من بعض لا بالجوهريه.

و ثانيها أنه لا يصح أيضا أن يقال إن الأشخاص أولى بالوجود العينى من النوع و الجنس

لأنهما كليان و الكلى لا- وجود له من حيث كونه كليا فلا- وجود لها من حيث الجنسيه و النوعيه ليكون حمل الموجود العينى عليهما بالتفاوت.

اللهم إلا- أن يراد بالكلى الطبيعه من حيث هى فحسب سواء كانت فى الأعيان أو فى الذهن و حينئذ لا يكون الشخص أولى بالجوهريه من النوع أيضا فإن الشخص زاد على الطبيعه النوعيه بأعراض زائده و جوهريه زيد إنما هى باعتبار إنسانيته- لا باعتبار سواده و بياضه فلا معنى أصلا لهذه الأولويه فى الجوهريه.

و ثالثها أن من قال إن الجوهريه يقع بالتشكيك له أن يقول

إن البسيط أولى بالجوهريه من المركب كالجسم مثلا فإنه مركب من جوهرين هما الهيولى و الصوره و المجموع هويته تحصل من الأ-جزاء فلو لا- جوهريه أجزائه ما كان المجموع جوهرا فكما أنه لحقت الجسميه بالإنسان بتوسط الحيوان فكذلك لحقت الجوهريه بالمجموع الذى هو الجسم بتوسط جزئيه و كما أنه لو لا جسميه الحيوان ما كان الإنسان جسما فكذلك لو لا جوهريه الجزءين ما كان مجموعهما جوهرا.

ثم إذا كانت الجسميه لا-حقه بالإنسان بتوسط الحيوان و الجوهريه أيضا لحقت بالحيوان بواسطه الجسميه و النفسيه فيكون الجوهريه بالجسم أولى منه بالمجموع.

و رابعها أن الوجود عند من لا صوره له فى الأعيان لا يصلح للعليه و المعلوليه

فالعلل و المعلولات الجوهريه لا يتقدم بعضها عن بعض بالوجود لأنه وصف اعتبارى عنده لا وقوع له فى الأعيان فلا يبقى التقدم فى الجواهر العليه و المعلوليه إلا بالذات و الحقيقه.

و خامسها أن الجسم المركب من الهيولى و الصوره

لما بين أن جعل كل منهما منه غير جعل الأخرى فهما موجودان و مجموعهما جسم فالجسم لا جوهريه له فى نفسه فإنه ليس إلا الجوهرين و معنى الاجتماع بينهما و الجمعيه بينهما أمر اعتبارى و عرض من الأعراض فلا يحصل به جوهريه ثالثه غير ما لجزئيه إذ المجموع ما زاد على الجزءين إلا بالاجتماع و هو عرض فالجوهريه ليست على سبيل الاستقلال للمجموع و الشى ء الواحد لا يجوز أن يكون جوهرا و عرضا.

هذه خلاصه أبحاثه على الحكماء و أنا أريد أن أجيب عنها جميعا بعون الله و حسن توفيقه.

أما عن البحث الأول

فلأن كون بعض الجواهر أولى من بعض فى الجوهريه ليس مناقضا للحكم بأن الجوهر لا يقع على أفراده بالتشكيك فإن معنى ما حكموه كما أشرنا إليه سابقا أن نفس الجوهريه لا يكون ما به التفاوت لا أنها لا يكون فيه التفاوت و هذا بعينه نظير ما ذكره الشيخ فى فصل خواص الكم من قاطيغورياس الشفاء بعد ما ذكر أن ليس فى طبيعه الكم ازدياد و لا تنقص.

لست أعنى بهذا أن كميه لا تكون أزيد و أنقص من كميه و لكن أعنى أن كميته لا تكون أزيد فى أنها كميه من أخرى مشاركه لها فلا خط أشد خطيه أى فى أنه ذو بعد واحد من خط آخر و إن كان من حيث المعنى الإضافى أزيد منه أعنى الطول الإضافى فلا يجوز أن يكون كميه أشد و أزيد فى طبيعتها من كميه أخرى أنقص أو أكثر منها و بالغ فى بيانه بإيراد الأمثله الموضحه فكذلك مقصودهم من كون بعض الجواهر أولى فى الجوهريه من بعض ليس أنه كذلك بالمعنى الجنسى و بحسبه حتى يكون ما فيه التفاوت عين ما به التفاوت بل مجرد كون بعض الأفراد أولى فى الجوهريه و إن لم يكن كذلك بحسب نفس كونه جوهرا.

و هذا هو محل الخلاف بين الفريقين كما أسلفناه فأما إذا قلنا مثلا أن زيدا الأب أقدم فى الإنسانيه من عمرو الابن فهذا لا ينافى ما قد كنا أثبتنا من قولنا أن

لا تفاوت فی نفس الماهیه أو الذاتی.

نعم لو قلنا إن زیدا من حیث کونه إنسانا أقدم من عمرو کان فی الکلام تناقض فالحاصل أن بعض الجواهر أقدم و أولی من بعض فی الجوهریه من حیث سبق وجود جوهریته لا- من حیث سبق جوهریته بما هی هی و هذا الفرق مما تقع الغفله عنه کثیرا فینشأ منه الاشتباه بین ما هو محل الخلاف بینهم و غیره

و أما الجواب عن البحث الثانی

(۱) فلأن الکلی و إن لم یکون موجودا فی الخارج إلا أنه موجود فی الذهن بوجود عقلی متشخص بصفات النفس بل موجود بنحو آخر من الوجود غیر الذی به یکون موجودیه أفراد الماهیه التی عرضت لها هذه الکلیه فی الخارج فإن ماهیه الإنسان مثلا لها نحو وجود فی الخارج بعین وجود أفرادها الخارجیه یترتب علیه آثار مخصوصه بها فإذا وجدت فی النفس و عرضت لها الکلیه

۱- أقول حق الجواب عن البحث الثانی هو اختیار الشق الثانی من التردید الذی ذکره الباحث- و هو أن یکون المراد من النوع و الجنس النوع الطبیعی و الجنس الطبیعی و هما موجودان فی الخارج بعین وجود الشخص و لا شک أن الشخص أولی بالوجود العینی من النوع و الجنس الطبیعیین فإنه موجود بذاته و هما موجودان باعتبار صدقهما علیه و اتحادهما به و کذا النوع بالقیاس إلی الجنس فإن النوع بحسب الفصل فی متن الدهر موجود بذاته و الجنس موجود فیه باعتبار صدقه علی النوع و اتحاده به و الحاصل أن الشخص أی الزمانی أولی بالوجود الزمانی من النوع و الجنس فإنهما موجودان بالوجود الزمانی باعتبار اتحادهما بالشخص فی الوجود الزمانی و النوع أولی بالتحصل الدهری و الوجود النوعی من الجنس فإن الجنس مبهم لا تحصل له أصلا و النوع متحصل بذاته دهرا مبهم زمانا و الشخص لا إبهام له و هذا هو المراد بتفاوت الشخص و النوع و الجنس فی الوجود و ما ذکره المصنف قدس سره فی الجواب إنما یتوجه لو کان البحث بحثا علی التفاوت فی الجوهریه و لیس کذلک بل هو بحث علی التفاوت- فی الوجود و الموجودیه کما هو صریح کلام الباحث فتأمل، إسماعیل ره

كـان وجودهـا حينئـذ وجودا يترتب عليه آثار مخصوصه بنوع من الكيف النفسانى و هو العلم فيكون فى الـذهن من باب الكيف لكونه مصـداقا له و فردا منه و ليس من باب الجوهر و إن كان هو بعينه نفس معنى الإنسانيه إذ ليس مصداقا و لا فردا منه كما مر تحقيقه مرارا و لاـ شـبهه فى أن الجوهر الخارجى أولى بالجوهريه لكونه مما يصـدق عليه الجوهريه بالـذات من الجوهر الـذهنى لأنها غير صادقه عليه حملا متعارفا- بل هو مجرد مفهومها المعتبر فيه.

و هذا وجه آخر لطيف فى توجيه كلامهم من أن الأشخاص الجوهريه أولى بالجوهريه من الأنواع و الأجناس.

و أما الجواب عن البحث الثالث

فبأن نقول حسب ما لوحنا إليه سابقا أن الجوهر المفسر بقولنا الموجود لا فى موضوع يعتبر بوجهين أحدهما حال الماهيه و الآخر حال الوجود المستغنى عن الموضوع لأن الوجود عند هؤلاء القوم موجود بحسب نفسه كما مر ذكره فالتقدم و التأخر إذا وصف بهما الماهيات يكون ملاك التقدم و التأخر غيرها كالوجود فى التقدم العلى و التأخر المعلولى- و كذا الزمان فى التقدم و التأخر الزمانيين و المكان و غيره فى الرتبيين و الشرف و الخسه و أما إذا وصف بهما الوجود فربما يكون الملاك أيضا نفسه.

إذا تقرر هـذا فنقـول لاـ شـك فى أن وجود الجوهر المركـب بمـا هو مركـب- غير وجود البسائـط فجوهريته بالعـدد غير جوهريه جزئيه و يتوقف عليهمـا و أمـا أن جوهريه المركـب كـالجسم مثلاـ فى أنهـا جوهريه غير جوهريه الجزءين فى كونهما جوهرين و بحسـبهما متوقفه عليهمـا فالحكمـاء المشـاءون و أتبـاعهم يتحاشون عن ذلك فمن الـذى قال إن جوهريه الجسم فى كونها معنى الجوهر غير جوهريه الهيولى و الصوره بـل الـذى قـالوا به ليس إلا أن جوهريه المركب غير جوهريه الجزءين بالوجود و العـدد و هذا أمر واضح فى النوع الواحد الطبيعى.

و أما فيما ليست له وحده طبيعيه كالحجر الموضوع بجنب الإنسان فليس

هناك سوى الجوهرين جوهر ثالث كما ذكره.

و بالجمله الجوهريه لا ينقل من العله إلى المعلول لأنها مفهوم واحد لا تفاضل فيه و لا تعدد من حيث المعنى و المفهوم.

و أما الوجود فالحق فيه كما سبق أنه بنفس حقيقته و ذاته يكون متقدما و متأخرا و جاعلا و مجعولا و تعدده و تكثره ليس من نحو تكثر مفهوم واحد كلى نوعى أو جنسى لأن تعدد المعانى و الماهيات إنما يكون بالوجود و تعدد الوجود بنفسه كما تعرفه الراسخون فى العلم و حرمت هذه المعرفه على غيرهم و ما يقع منه فى الذهن و يعرضه العموم و الكليه ليس حقيقه الوجود بل وجها من وجوهها و حكايه عنها و هو المفهوم العام المصدرى.

و الحاصل أن جوهريه العله و الجزء لجوهريه المعلول و المركب فى أنها جوهريه و هى أقدم و أفضل فى أنها موجود من جوهريه المعلول و المركب و ملاك التقدم و الفضيله فى الوجود نفس الوجود كما مر فالجسميه أقدم بالوجود من الحيوانيه لا فى الجوهريه و كذا الحيوان أولى و أقدم وجودا من الإنسانيه لا بالجسميه و الجوهريه فكما أنه لحقت الجسميه بالإنسان بتوسط الحيوان فى كونها موجوده لا- فى كونها جسميه فكذلك لحقت الجوهريه بالحيوان بتوسط الجسميه فى كونها موجوده لا فى كون الجوهريه جوهريه و كذا لو لا- جوهريه الجزءين موجوده ما كان مجموعهما جوهرا موجودا لا أنه لو لا جوهريه الجزءين جوهريه- ما كان مجموعهما جوهرا لأن الجوهريه للمجموع كالجوهريه للجزءين من غير تفاوت و ليست إحداهما مستفاده من الأخرى فلا وجه للتفريع الذى ذكره من قوله- فيكون الجوهريه بالجسم أولى منه بالمجموع.

و أما الجواب عن البحث الرابع

فنقول إن من قال بنفى العليه و المعلوليه- و التقدم و التأخر فى الماهيات الجوهريه بل فى الماهيات مطلقا هم الحكماء المشاءون- و من مذهبهم أن للوجود صوره فى الأعيان بل الصوره العينيه لكل شى ء ليست إلا

نحو وجوده.

و أما من ذهب إلى أن الوجود لا حقيقه له و لا صوره منه فى الخارج فلا محاله يلزمه القول بأن العليه و المعلوليه و التقدم و التأخر الذاتيين لا يكون إلا من جهه الماهيات و بحسبها فإذا كانت العله و المعلول جوهرين كالعقل و النفس أو كالماده و الصوره و ما يتركب منهما فلا بد على مذهبه أن يكون الماهيه الجوهريه فى كونها ماهيه جوهريه عله لماهيه جوهريه أخرى كذلك لأن هذا من ضروريات كون الوجود أمر اعتباريا فإن الأمر الاعتبارى لا يكون فاعلا مؤثرا و لا مجعولا منفعلا فما ذكره هذا المعترض غير وارد على شى ء من المذهبين بل ذلك وارد على من جمع فى مذهبه من كل واحد من المذهبين شيئا فرأى رأى المشائين فى نفى التفاوت بين الذاتيات و الماهيات بالتقدم و التأخر و الأولويه و عدمها و رأى رأى الرواقيين فى أن الوجود أمر ذهنى لا تأثير لها و لا تأثر و إنما الجاعليه و المجعوليه بحسب الماهيات لا غير فيلزم عليه التناقض و قد مر فى أوائل هذا السفر ورود هذا الإلزام على جمع من الأعلام و قد خرقوا الإجماع المركب الواقع من الحكماء العظام و صادموا البرهان المتبع للعقول فى الأحكام.

و أما الجواب عن البحث الخامس

فإنا نقول إن جوهريه الجسم و إن لم تكن غير جوهريه مجموع الجزءين و لا زائده عليهما إلا أن جوهريته غير جوهريه كل واحد من الجزءين بالعدد بناء على ما ذهب إليه تبعا لأكثر القوم من أن جعل الماده غير جعل الصوره فأما إذا كان جعلاهما واحدا لم يكن لأحد أن يقول- جوهريه الجسم غير جوهريه كل منهما بالعدد كما فى النوع البسيط بالنسبه إلى جنسه و فصله فالجسم جوهر موجود لا محاله و ليس وجوده الجوهرى على ما اختاره عين وجود أحد جزئيه و لا جوهريه الجزء و الكل واحدا بالعدد بل بحسب المفهوم من المعنى الجنسى فمجرد أنه لم يكن معنى الجوهريه التى فى الكل غير معنى الجوهريه التى فى الجزءين لم يلزم أن لا يكون الكل فى نفسه جوهرا ثالثا بل للكل جوهريه

أخرى غير الجوهريتين اللتين للجزءين بالعدد لا- فى كونها جوهريه و لا فى كون الكل جوهرا فجوهريه الكل جوهريه ثالثه غير جوهريه الهيولى و جوهريه الصوره- إلا- أنها ليست غير جوهريه المجموع بما هو مجموع و ليست غير جوهريه كل واحد من الجزءين فى معنى الجوهريه و بحسبها بالعدد

فصل (۶) فى ذكر خواص الجوهر

منها أنه لا ضد له.

و هذا إن عنى بالمتضادين ما يتعاقبان على موضوع واحد و بينهما غايه الخلاف.

و أما إن عنى بالموضوع ما هو أعم من موضوع الأعراض و ماده الجواهر- أى المحل مطلقا كان للجوهر ضد كالصوره الناريه فإنها تضاد الصوره المائيه و نقل بعضهم عن الشيخ الرئيس أن هذا النزاع لفظى و هو ليس كذلك كما سنشير إليه و يشارك الجوهر فى هذه الخاصيه بعض أنواع الكم إذ لا ضد للعدد كالثلاثه و الأربعه- لعدم التعاقب لهما على موضوع واحد و أيضا ما من عدد إلا فوقه عدد آخر فلا يكون بين عددين غايه التباعد.

اللهم إلا عند من لا يشترط غايه التباعد فى التضاد.

و قد علمت تخالف الاصطلاحين فيه بين المنطقيين و الإلهيين قالوا و من توابع هذه الخاصيه خاصيه أخرى للجوهر و هو نفى الاشتداد و التضعف عنه إذ الاشتداد و التضعف إنما يكونان فيما يقبل التضاد لأن معناهما الحركه نحو الكمال أو النقص- و أجزاء الحركه غير مجتمعه فى محل واحد و لأن بقاء الموضوع شرط فى تمام الحركه و المسافه فهو إن كان الفرد الضعيف فيبطل بالاشتداد و إن كان الفرد الشديد فيبطل بالتضعف فلا يكون موضوع باقيا فلا حركه فى الجوهر و ستعلم ضعف هذا القول عند كلامنا فى إثبات حدوث العالم بوقوع الاستحاله فى الطبائع و صور الجوهريه.

و لقائل أن يقول أيضا إن عد هذا الحال خاصيه للجوهر غير مستقيم فإن الكم لا يقبلهما عندهم لأن المحققين لا يفرقون بين الاشتداد و التضعف و بين الازدياد و التنقص فی المعنی فإن الحرکه فی الکمال معنی واحد سواء کانت فی الکیف و سمی بالاشتداد أو فی الکم و سمی بالازدیاد و کذا الحرکه فی التنقص معنی واحد سواء سمی بالتضعف أو بالتنقص و لأن الکمیه الواحده المعینه أیضا یبطل بالازدیاد و الانتقاص إذا کانت متصله و إذا کانت منفصله فلیس ما هو الزائد عین ما هو الناقص- فلا حرکه للکم فی کمیته فکذا لا- حرکه للکیف فی کیفیته لأن الاشتداد لیس بأن کیفیه ما تبقی بعینها و یضم إلیها مثلها فإن الشدید من الکیفیه عرض بسیط کالضعیف منها لیس أنه یتألف من أمثال الضعیف کما مر نعم الماده یتحرک فی المقادیر- کما یتحرک الموضوع فی الکیفیات.

لکنک تعلم أن مقصودهم لیس أن الجوهر لا- یتحرک بل أن لا- حرکه فیه- فلا یکون وزانه أن لا حرکه للکم و لا للکیف بل الوزان إنما یتحقق لو ثبت أن لا حرکه فی الکم أو لا اشتداد و لم یثبت مما ذکر فلا یبطل الخاصه المذکوره بما أورده و کثیرا ما یقع الاشتباه بین هذین المعنیین لمن نظر فی کلامهم حتی إن صاحب حکمه الإشراق غیر العباره فی المطارحات عند عده خواص الجوهر فقال و من أحوال الجوهر الغیر العامه و من خواص الجوهر أنه لا یشتد و لا یضعف و هذا لاستحاله التضاد فیه فإن الاشتداد و التضعف إنما یکونان بین الضدین و هذا لیس خاصه الجوهر فإن الکم أیضا لا یقبلهما علی ما سیأتی فیه الکلام انتهی قوله.

و لیس فیما ذکره فی مستأنف کلامه إلا نفی الحرکه من الکم لا نفیها فیه و أین هذا من ذاک کیف و المتحرک بالذات فی کل حرکه لیس إلا- الجواهر المادیه- بل الذی عد من الخواص لمقوله الجوهر نفی کونه حاصلا بالتدریج متحرکا و هذا ما راموه بقولهم لا اشتداد و لا حرکه لها بدلا عن قولهم لا اشتداد و لا حرکه فیها و لهذا قالوا إن جوهرا لا یکون أشد فی الجوهریه من جوهر آخر و إن کان أولی منه

فى الوجود لأن الأولويه تتعلق بوجود الشى ء و الأشديه تتعلق بماهيته

بحث و تحقيق

و لأصحاب المكاشفه المؤيدين بقوه البرهان و نور العرفان هاهنا نظر حكمى- و هو أن الاشتداد كما يقع فى الكيف يقع فى الجوهر و أن الموضوع للحركه الجوهريه فى الطبائع الماديه وحدته الشخصيه محفوظه بوحده عقليه نوريه فاعليه للفاعل العقلى الحافظ للشخص الطبيعى فى مراتب الاستعمالات الذاتيه و الأطوار الوجوديه و بوحده إبهاميه قابليه للماده المنحفظه وحدتها فى مراتب الانفعالات و الانقلابات فإذن يصح وقوع الحركه فى الجوهر إما فى مراتب التماميه و الكمال أو فى مراتب الانتقاص لكن الأولى بحسب مقتضى الطبيعه من جهه العنايه الربانيه- و الثانيه بحسب قسر القاسر أو قصور القابل فالأول كما فى استكمالات الجوهر الإنسانى من لدن كونه جنينا بل منسيا إلى غايه كونه عقلا بالفعل و ما فوقه فإن العقل الصافى و الذهن السليم يحكم بأن التفاوت فى هذه المراتب الإنسانيه ليس بأمور عرضيه زائده من أحوال المزاج و غيره من المقدار و الوضع و ما يجرى مجراهما- حتى إنه لا فرق بين الطفل الناقص و الشيخ الكامل إلا بالأعراض فإن بطلان هذا قريب من البديهيات.

و أما الثانى فكانقلاب العناصر بعضها إلى بعض فإن الماء إذا صار هواء عند ورود الحراره الشديده عليه المضعفه للمائيه قليلا قليلا بالتدريج حتى يقرب طبيعته طبيعه الهواء فيصير هواء فليس ذلك بأن الماء مع كونه ماء صار هواء- أو نفد الماء فى آن و حدث الهواء فى آن آخر مجاور له فيلزم تتالى الأنين و هو محال- أو غير مجاور له فيلزم تعرى الماء عن الصور بينهما و هو أيضا محال بل الحق أن الجوهر المائى تنقصت جوهريته المائيه على التدريج حتى صار هواء و ذلك لأن

الموضوع لهـذه الحركه الجوهريه هو الهيولى و لكن لا ـ بنفسـها لعـدم قوامهـا إلا ـ بصوره مـا بـل هى مع صوره ما لا على التعيين موضـوعه لهـذه الحركه فإنمـا يقـع حركتهـا فى خصوصـيات الصـور الجوهريه و هـذه كـالحركه الكميه فـإن الهيولى مـاده الكم المقـدارى لا ـ يمكن خلوه عن مقـدار مـا فهى مع مقـدار مـا بـاقيه موضوعه للحركه فى خصوصـيات المقـدار فلا تبطل وحـدتها المعتبره فى بقائها و انحفاظها بتعاقب الصور عليها كما لا تبطل بتوارد المقادير عليها.

و قـد علمت أن المقـدار التعليمى ليس ممـا يمكن تجرد المـاده عنهـا لا ـ فى الوجود و لا فى الوهم أيضا فإذن الموضوع للحركه الجوهريه بـاق بعينه بحاله التى اعتبرت فى قوام وجوده و مع توارد خصوصـيات الجوهر الصورى عليه فلا محـذور فى ذلك كما زعمه الشيخ الرئيس و متابعوه.

و أيضـا فلـو لم يكن حـد مشـترك بين المـاء و الهـواء حـتى يكون أسـخن الأـفراد المـائيه و أبرد الأـفراد الهوائيه يلزم المحـذور المـذكور آنفـا من خلو الهيولى من كـافه الصور فى آن فهو مسـتحيل اتفاقـا و برهانـا و هـذا ممـا لا ـ مخلص لهم عنه إلا ـ بتجويز الحركه فى الصور الجوهريه أى الاشتداد و التضعف.

تنبيه

و ممـا ينبه على هـذا المطلب و يؤكـده أن المنى فى الرحم يزداد كمالا حتى يصـدر عنه فعل النبات ثم يتكامل حتى يصـدر عنه أفعال الحيوان ثم آثار الإنسانيه- فلو كان حـدوث هذه الكمالات فيه دفعيا بلا تدرج فى الاشـتداد و الاسـتكمال على سبيل فساد دفعى و كون آنى يلزم تعاقب الفواعل المتباينه الذوات على ماده مشتركه- و ذلك غير صحيح فى الأفاعيل الطبيعيه فإن تفويض أحـد الفاعلين ماده فعله إلى الآخر- إنما يصـح فى الصـناعات الاختياريه الواقعه بالقصـد و الرويه دون الطبيعيه فإن ماده كل فعل طبيعى متقوم بفاعله.

و أيضا لا شک أن للطبیعه القائمه بماده النطفه اقتضاء فی الاستکمال و توجها غریزیا نحو تحصیل الکمال و لیس توجهها و اقتضاؤها مبطلا لنفسه و مفسدا لصورته- فمن أین حصلت عله الفساد و سبب البطلان للصوره الأولی حتی یحدث الثانیه و الطبیعه لا یقتضی إلا حفظ صورتها و التوجه إلی غایتها و کمالها بإمداد من القوی العالیه.

فکما أن الصوره الطبیعیه کمال للماده الجسمیه فکذا الصوره النباتیه کمال- و سبب غائی للصوره الطبیعیه و کذلک الحیوانیه غایه کمالیه للنفس النباتیه و هلم جرا إلی درجه العقل المستفاد و ما بعده و فی جمیع هذه الدرجات و المقامات وحده- موضوع الحرکه محفوظه بواحد بالعموم من الصوره و هو نوع ما من الصور المتعاقبه علی الاتصال یستحفظه وحدته الاتصالیه بواحد بالعدد من الجوهر الفعال المفیض للکمال بعد الکمال حسب تزاید الاستکمال بتوارد الأحوال و الاتصال أیضا ضرب من الوحده الشخصیه و إن کان علی سبیل التدریج و عدم الاستقرار و هذا و إن کان فیه حید عن المشهور لکنک تعلم أن العاقل لا یحید عن المشهور و لا یجاوز ما علیه الجمهور ما وجد عنه محیصا.

ثم من نظر فی أطوار الإنسان و عجائب نشأته و عوالمه و رآه کیف تعرج تاره إلی سماء العقل رقیا و ینزل إلی أرض الطبیعه هویا لم یبق له شک فی أن له اشتدادا و تضعفا بحسب جوهر ذاته و إنی لا أبالی بمخالفه الجمهور و مجاوزه المشهور بل المسافر یفرح بها و یفتخر فإن الجمهور مستقرون ساکنون فی البلد الذی هو مسقط رءوسهم و أرض ولادتهم و أول منزل وجودهم و إنما یسافر منه و یهاجر الآحاد منهم دون الأعداد.

و أما الذی یکسر سوره استنکارک و استبعادک حیث تقول إنه یلزم الانقلاب فی الماهیات و الذاتیات فهو أنک إن تحققت و أذعنت ما أسلفناه فی أن الوجود هو الأصل فی الموجودیه و الوقوع و الماهیات تابعه لأنحاء الوجودات و علمت أن أفراد الوجود بعضها أشد و بعضها أضعف کما أن بعضها أقدم من بعض بالذات لعلمت أن

الاشتداد سواء كان فى الهيئه الكيفيه أو فى الصوره الجوهريه حركه فى وجود الشى ء لا فى ماهيته.

و المشاءون قائلون بأن مراتب الأشد و الأضعف أنواع مختلفه لكنها عند الاشتداد ليست متمايزه موجوده بالفعل و إلا لزم تركب الحركه من أكوان آنيه غير متناهيه و هو محال و انكشف لک أن انحفاظ الماهيات على ما هى هى فى كل مرتبه من الوجود بحاله من غير انقلاب فيها فإن كل معنى من المعانى و كل ماهيه من الماهيات بحسب ذاته ليس إلا نفسه و كذا كل نحو خاص من الوجود ليس إلاـ نفسه إلاـ أن لحقيقه الوجود أنحاء و أطوارا كثيره فى شئون ذاتها و درجات نفسها لا بجعل جاعل و تأثير فاعل و هو شديد الغموض ليس هاهنا موضع كشفه و لنرجع إلى ما فارقناه.

فنقول و من خواص الجوهر كونه مقصودا بالإشاره قيل إنها دلاله حسيه أو عقليه إلى الشى ء بحيث لا يشترک فيها غيره فالإشاره لو كانت إلى الأعراض فهى إن كانت حسيه فمحسوسيه الأعراض إنما هى بأمور تابعه للمواد و الأجرام فالإشاره إليها تابعه للإشاره إلى محالها و إن كانت إشاره عقليه فهى لاـ تتناول الأعراض الشخصيه- إلا من جهه العلم بأسبابها و عللها فلا يكون العلم بها إلا كليا فلا يكون إشاره إذ الإشاره إلى شى ء لا يحتمل الشركه كما قلنا.

و من هاهنا يعلم أن كليات الجوهر أيضا لاـ يمكن الإشاره إليها ككليات الأعراض فقد أخطأ من ظن أن هذه الخاصه شامله لجميع الجواهر و كذا الجوهر الجزئى الجسمانى غير قابل للإشاره العقليه لكونه غير معقول على ما هو المشهور عندهم- فلا يشار إليه بإشاره عقليه إلا بتبعيه العلم بأسبابها و عللها.

و منهم من زعم أن العرض قابل للإشاره العقليه لأنها تعقل من حيث طبيعته دون الإضافه إلى محل مخصوص فلم يبق فرق بين الجوهر و العرض فى قبولها إذ الكلى من كل منهما مقصود بالإشاره العقليه و الجزئى من كل منهما مقصود بالإشاره الحسيه- إلا أن من عرف معنى كون الشى ء مقصودا بالإشاره و أن مرجعها نحو من الوجود

الحضوری و لا یکفی فیها مطلق المعلومیه علی الوجه الکلی لم یشتبه علیه الأمر- فإن ماهیه العرض مما یتقوم وجوده بالموضوع بخلاف الجوهر فإنه لا حاجه له إلی محل.

و الذی یتوهم فیه الحاجه إلی المحل من الصور المادیه لیس کما توهم فإن الحاجه لها إلی الماده لیست فی تقوم وجودها بل فی لوازم شخصیتها کما سیجی ء- فماهیه کل جوهر بحسب وجودها الذهنی التی یعرضه العموم و الاشتراک مما لا شبهه فی قبولها الإشاره العقلیه من حیث تعینها العقلی(۱) الذهنی و إن لم یقبلها من حیث إبهامها الخارجی بخلاف ماهیه العرض فإنها تابعه لغیرها فی الوجود مطلقا- فلیست مقصوده إلا بالعرض کما یظهر بالوجدان.

و أما الجوهر المفارق البحت فهل یمکن أن یقع إلیها إشاره عقلیه مخصصه عینا و عقلا فالمشاءون ینکرونها إلا فی علم المفارق بذاته و صفاته الذاتیه و الرواقیون أثبتوها.

و الحق فی ذلک مع الرواقیین کما سیأتی فی مباحث علم الله و من خواص الجوهر کونه موجودا لنفسه بالمعنی المقابل للوجود النسبی و هذه یختص بما لا محل له من الجواهر فإن الصور المادیه و کذا کلیات الجواهر علی رأی المشائین وجودها لغیرها إذ لیس قوامها بذاتها أصلا و إنما قلنا علی رأی المشائین لما مر من مذهب الأقدمین من وجود الکلیات الطبیعیه فی عالم المفارقات قائمه بأنفسها.

و لقائل أن یقول أما الصور المادیه فهی من حیث طبیعتها مستغنیه عن الماده

۱- إن کلیات الجواهر لها تعین عقلی و إبهام خارجی فإن وجود کل کلی فی العقل مختص به لا یشارکه غیره فیه یشترک فیه جمیع أفراده الخارجیه فکل کلی من الجواهر العقلیه یکون مشارا إلیه بالإشاره العقلیه بحسب التعین العقلی و وجوده فی العقل و أما من حیث إبهامه الخارجی فلا یقبلها فالقائل قد خلط بین الإبهام الخارجی و التعین العقلی فتدبر، إسماعیل ره

و إنما الحاجه لها إلى الماده من حيث تشخصها و ليست الماده متقومه بها بخصوصها لبقاء الماده دونها فما هو أصل الجوهر و حقيقته فليس وجوده لغيره و ما هو لغيره فهو عرض و أما الكليات و الصور الذهنيه فقد مر أنها ليست من مقوله الجوهر بل من مقوله الكيف و إن كانت حدودها و معانيها الجوهريه حاصله فى العقل و الجوهر محمول عليها لا بالحمل الشائع الصناعى فلم ينقدح لشى ء من القبيلين عموم هذه الخاصيه للجوهر.

لكنا نجيب عن الأول بأن الجوهر الصورى و إن كان بحسب الماهيه مستغنيا عن الماده إلا أنه لما كانت ماهيه متحده مع التشخص فى نحو من الوجود اتحادا بالذات- صدق أن هذا النوع من الجوهر وجوده الشخصى لغيره.

و عن الثانى أيضا بمثل ما ذكرناه فإن ماهيه الإنسان واقع تحت مقوله الجوهر بالذات فيكون جوهرا لكن يصدق عليها أنها مما يوجد مفتقرا إلى موضوع عقلى قائما به فتكون عند وجودها الذهنى موجوده لغيرها فهذه الخاصيه ليست ثابته لمقوله الجوهر فى جميع أفرادها الشخصيه التى يحمل عليها معنى الجوهريه أو يشمل فى ذواتها عليه.

و من خاصيه الجوهر أن الواحد العددى منه يقبل صفات متقابله كالسواد و البياض للجسم و الرجاء و الخوف فى النفس.

فإن قلت الظن الواحد قد يكون صادقا و قد يكون كاذبا و هو نوع من العلم القائم بالنفس و العلم الحصولى عرض فالكيف أيضا اشترك مع الجوهر فى هذا الوصف.

قلت المراد تبدل تلك الصفات المتضاده فى أنفسها لا بحسب نسبتها إلى أمر خارج و الصدق و الكذب من الأمور النسبيه فالظن الصادق إذا كذب كان لتغير الأمر الخارج عنه فالصوره العقليه بحالها عند ما كذبت نسبتها إلى الواقع بعد الصدق

و هـذا أيضـا من الخواص الغير الشـامله فـإن الجواهر المفـارقه لاـ تغير فيهـا و العالم العقلى مصون عن التبـدل و التجـدد و لوحه محفوظ عن النسخ و المحو و الإثبات و إنما القابل لشـى ء منها هو ما دون ذلك العالم كالعالم النفسانى السماوى فإن فيه كتاب المحو و الإثبات لتطرق النسخ و و التبديل فى النفوس لقوله تعالى يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ.

و لاـ يتوهمن أن الكلى من الجوهر الـذى عنـدهم من الجواهر الثـانيه أو الثـالثه مما يتغير لأجل كونه محمولا على الأبيض تاره و على الأسود أخرى لأن ذلك لمطابقته للمختلفات لا لتغيره بالذات فى صـفه من الصفات فالكلى يشتمل على كل شخص و ليس بحق أن كل شـخص منه أبيض و كل شـخص منه أسود فلا يتغير الجواهر الثوانى- و الثوالث من جهه ما هى ثوان و ثوالث أعنى الأنواع و الأجناس كما لا يتغير المفارقات بالفعل و لا يتوهمن أن هذه الخاصـيه توجد فى الأعراض بواسطه أن تتخيل- أن اللون المطلق يجوز كونه سوادا و بياضـا فتغير من السواد إلى البيـاض و ذلـك لأن البياض إذا بطل فصـله بطلت لونيته لأنهما مجعولان بجعل واحد فإذا زال لون زال بتمامه و حصل لون آخر و ليس يجوز انسلاخ فصله مع بقاء سنخ منه لأن ذلك غير ممكن التحقق فى النوع البسيط و اللون المطلق العقلى نسبته إلى الجميع سواء.

و مـا اشـتهر من أن فى الجنس اسـتعدادا لوجود الفصول فـذلك إنما يصـح فى جنس الأنواع المركبه لا بما هو جنس بل بما هو مأخوذ ماده.

و قـد علمت الفرق بين الاعتبـارين فيمـا سـبق فلو أطلق فى جنس البسائـط أنه مما يقبل الفصول فمعناه أن الوهم يمكنه أن يجرد الطبيعه الجنسـيه كاللونيه مثلا- فينسـبه إلى أى الفصلين شاء كالقابضيه للبصر و المفرقيه له على أن ما عد من خواص الجوهر هو القبول الخـارجى لأـمرين متقـابلين يعرضـان لقابـل واحـد و لو أن الكلى بمـا هو كلى يقبلهما لكان كل لون سوادا أو بياضا و لو كانت طبيعه اللون تقبل السواد كانت مسوده لا سوادا كذا لو قبلت البياض كانت مبيضه لا بياضا فلم يكن فى الوجود سواد ما

و لا بیاض ما و لو کانا لم یکونا معا بل علی التعاقب فی الوجود و کثیرا ما یقع الغلط من الاشتباه بین الوحده العددیه و الوحده المعنویه

فصل (۷) فی استحاله أن یکون موجود واحد جوهرا و عرضا

اشاره

هذا الحکم مما یعرف صدقه ضروره بملاحظه مفهوم الجوهر و العرض لکون أحدهما بمنزله سلب الآخر و الشی ء و سلبه لا یصدقان علی شی ء بداهه فإن مفهوم العرض الموجود فی موضوع و مفهوم الجوهر الموجود لا فی موضوع فلا نعنی بالجوهر إلا ما لا یکون متعلق الوجود بالموضوع و لا بالعرض إلا ما یکون متعلق الوجود بموضوع ما أی موضوع کان فالشی ء الواحد یستحیل أن یصدق علیه هذان المفهومان و قد جوز ذلک قوم من القدماء و الشیخ الرئیس استبعده و لهم وجوه تمسکوا بها.

أحدها أن فصول الجواهر جواهر مع أن الحکماء یقولون کثیرا من الفصول أنها کیفیات و الکیفیات أعراض فتلک الفصول تکون جواهر و أعراضا معا.

و قد أجاب الشیخ عنه بأن إطلاق الکیف علی الفصول و علی التی من مقوله الأعراض بالاشتراک اللفظی.

و یمکن أن یقال فی نفی کون فصول الجواهر أعراضا إن الفصل کما مر لیس موجودا متمیزا عن الجنس إلا فی العقل عند التحلیل فلو کان عرضا للجنس لوجب أن یتمیز وجوده عن وجود ما یتوهم کونه موضوعا له ضروره أن وجود العرض مباین لوجود موضوعه فی الواقع و الفصل متحد مع الجنس فی الوجود لأنه یحمل علیه حمل هو هو.

و أما عند التحلیل العقلی و اعتبار کل منهما متمیزا عن صاحبه فیکون نسبه الفصل إلی الجنس حینئذ نسبه الصوره إلی الماده لا نسبه العرض إلی موضوعه فیکون

الفصل صوره عقليه و الجنس ماده عقليه يحتاج فى تحصيل وجودها و تعينها إلى تلك الصوره إذ المبهم لا وجود له بالاستقلال و كذا الحال فى فصول المركبات و أجناسها- إلا أن لها فى الخارج أيضا تعددا فى الوجود بوجه فيكون ماده و صوره خارجيتين لا عرضا و موضوعا.

و ثانيها أن الصوره موجوده فى حامل الصوره لا كجزء منه فكانت عرضا و كانت فى الجوهر المركب منهما جزء منه و جزء الجوهر جوهر فكان أمر واحد جوهرا و عرضا.

و الجواب أن الصوره ليس وجودها فى حامل الصوره كوجود الشى ء فى الموضوع- و لا فى المركب أيضا كذلك على ما قرروه و لا وجود لها فى غير هذين فلا يكون عرضا أصلا لعدم حاجتها إلى شى ء من الأشياء حاجه العرض إلى الموضوع فيكون جوهرا فى ذاتها مطلقا.

و ثالثها أن الحراره جزء من الحار و الحار جوهر فالحراره جزء الجوهر و جزء الجوهر جوهر فالحراره جوهر بالنسبه إلى الحار من حيث هو حار لكنها عرض بالنسبه إلى الجسم القابل لها فهى تكون جوهرا و عرضا بالنسبه إلى الأمرين.

و الجواب أن الحراره إن أريد بها الطبيعه الناريه الغير المحسوسه فحالها كما علمت من أن وجودها فى الجسم النارى أعنى ماده النار ليس كوجود شى ء فى الموضوع- بل كوجود شى ء فى الماده أعنى الصوره و إن أريد بها الكيفيه المحسوسه فهى ليست جزء للحار لا فى النار و لا فى غيرها إلا بمجرد الفرض و الاعتبار.

و رابعها(۱) إن العرض فى المركب كجزء منه فلا يكون عرضا فيه و كل

۱- لا فرق بينه و بين الثالث إلا بالعموم و الخصوص و بيان جوهريه جزء المركب الجوهرى- فإنه بين فى الثالث بأنه جزء الجوهر و جزء الجوهر جوهر و فى الرابع بأن جزء الجوهر لا يكون عرضا فيه و ما لا يكون عرضا فهو جوهر فتدبر، إسماعيل ره

ما لا يكون عرضا فی الشی ء كان جوهرا فيه لكنه بالنسبه إلی القابل له عرض فالشی ء الواحد يكون جوهرا و عرضا.

و الجواب أن هـذه شـبهه نشأت من الخلط بين مفهومی الجوهر و الجوهری و كذا بين مفهومی العرض و العرضـی فإن الأخيرين أعنی الجوهری و العرضـی أمران نسبيـان- و الأولان أمران حقيقيان فكما أن الجوهر دائما فی ذاته لا يتغير جوهريته بالقياس إلی شی ء بل لأنه فی نفسه غير مفتقر إلی موضوع أصلا فكذا العرض فی نفسه لا بالقياس إلی شی ء.

و أما العرضـيه أو الجوهريه بمعنی كون الشـی ء عرضـيا أی خارجا محمولا أو جوهريا أی ذاتيا فذلك مما يكون بناؤه علی أحد هـذين الاعتبارين- و إحدی هاتين النسـبتين أعنی الدخول فی شـی ء و الخروج عنه فهاهنا احتمالات- فإن شـيئا واحدا يجوز أن يكون عرضا فی نفسه و عرضـيا لشی ء و يجوز أن يكون عرضا فی نفسه و جوهريا لشی ء و أن يكون جوهرا فی نفسه و جوهريا لشـی ء أو جوهرا فی نفسه و عرضـيا لآخر كالإنسان بالقياس إلی الضاحك و يحتمل أيضا أن يكون شی ء واحد عرضا فی نفسه و جوهريـا و عرضـيا لشـيئين آخرين كالبيـاض فـإنه عرض فی نفسه و عرضـی بالقياس إلی الجسم القابل و جوهری بالقياس إلی المركب منهما و أن يكون شی ء واحد جوهرا فی نفسه و جوهريا و عرضيا بالقياس إلی آخرين كالحيوان فإنه جوهر فی نفسه و جوهری للإنسان و عرضی للماشی.

فقد انكشف أن مجرد كون الشـی ء فی المركب جزء له لا يوجب كونه جوهرا إلا إذا لم يكن ماهيته محتاجه إلی الموضوع فإن كانت ماهيته مفتقره إلی الموضوع فهو عرض سواء كان جزأ للمركب أم لا و ما وجد فی كلام القوم أن جزء المركب الجوهری جوهر(۱) فهو مشروط بأن يكون المركب ذا طبيعه واحده

۱- فـإن المركب الطـبيعی لاـ بـد أن يكون بين أجزائه حـاجه لاـ علی وجه دائر فلاـ يمكن تحقق التركيب الطبيعی من العرض و موضـعه فـإن العرض و إن كـان محتاجـا إلی الموضوع لكن الموضوع مسـتغن عنه فيكون التركيب بينهما اعتباريا لا طبيعيا و من هاهنا ظهر أن الاشتباه نشأ من الخلط بين المركب الاعتباری و بين المركب الطبيعی فلا تغفل، إسماعيل ره

لأن جزء المركب الطبيعى إذا وجد فى شى ء فلا يكون وجوده فيه كوجود شى ء فى موضوع- بل كوجوده فى ماده له و هذه المعانى مبسوطه فى قاطيغورياس الشفاء بما لا مزيد عليه.

فمن أراد فليرجع إلى ما هناك لكن ما ذكرناه يكفى للسالك الطالب لأن غرضه مجرد السلوك إلى مطلوبه و تحصيل ما لا يتم الواجب من مطلوبه إلا به و إزاله الموانع و رفع العوائق و القواطع و المجاهده مع الشياطين و المدافعه مع قطاع الطريق و المضلين لا الإحاطه بجميع الأقوال و المذاهب و الأبحاث.

عقده و حل-

ثم العجب من صاحب المباحث المسماه بالمشرقيه أنه بعد ما نقل أكثر هذه المعانى مرارا كثيره فى كتبه و شروحه لكلام الحكماء رجع و قال إن لهم أن يحتجوا لمذهبهم أن كل ما حل فى شى ء فإنه يكون لذلك الحال اعتبار أنه فى محل و اعتبار أنه فى المجموع.

أما الاعتبار الثانى فلا شبهه فى أنه لا يوجب العرضيه لأنه جزء و من شرط العرض أن لا يكون جزء و أما اعتبار كونه فى المحل فلا يخلو إما إن يعقل محل- يتقوم بما يحل فيه أو لا يعقل و الأول باطل لوجهين- أحدهما أن الحال محتاج فى وجوده إلى المحل فلو احتاج إليه المحل لدار الاحتياج من كل منهما إلى الآخر و الدور باطل.

الثانى أن هيولى العناصر مشتركه بين صورها فلو كان لوجود شى ء من الصور العنصريه مدخل فى تقويم وجود الهيولى و تتميم ذاتها لزم ارتفاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصوره فحينئذ لا يكون الهيولى مشتركه هذا خلف فيكون الحال

جوهرا و عرضا و هذه هى العقده التى لفقها من قبل المجوزين لكون الواحد جوهرا و عرضا.

و أما حلها فبتذكر ما سلف حتى تظهر وجوه الفساد فيما ذكره.

أما أولا فلأنه خلط بين الجوهر و الجوهرى أعنى الذاتى و بين العرض و العرضى أعنى الخارج عن الذات فأستدل على جوهريه كل ما حل فى موضوع بأنه جزء للمجموع و جزء المجموع لا يكون عرضا.

و الحق أن جزء المجموع لا يكون عرضيا له لا أنه لا يكون عرضا فى نفسه- فلا يوجب كونه جزء الشى ء كونه جوهرا فى نفسه بل كونه جوهريا لغيره فلا منافاه بين كون الشى ء عرضا فى نفسه جوهريا لغيره.

و أما ثانيا فقد وقع الخلط و الاشتباه أيضا بين حال الشى ء فى نفسه و بين حاله منتسبا إلى غيره فأستدل من نفى أحدهما على إثبات مقابل الآخر و ذلك باطل- فإن عدم كون الشى ء عرضيا لا- يوجب كونه جوهرا إذ ليس مقابلا- له إنما المقابل له الجوهرى بمعنى الذاتى فلا- يثبت من نفى كون الشى ء عرضيا إلا كونه ذاتيا و ليس كل ذاتى جوهرا فى نفسه فإن اللونيه مثلا ذاتيه للسواد و ليست جوهرا.

و أما ثالثا فما ذكره من الدور ليس بمستحيل مطلقا لأن جهه الاحتياج بين الحال المقوم للمحل كالصوره و المحل المتقوم به كالهيولى مختلف كما ستقف عليه فى مباحث التلازم بين الماده و صوره و ليس كل ما يطلق عليه لفظ الدور و لو بالاشتراك مستحيلا إنما المحال من الدور ما يكون جهه الافتقار فى الطرفين واحده- لأن البرهان إنما أقيم على هذا لا على غيره و إن أطلق لفظ الدور عليه لغه و عرفا.

و أما رابعا فلما سيجى ء من إثبات أن الماده مفتقره فى تقومها إلى نوع من الصور أى نوع كان و ليست مفتقره أصلا إلى شى ء من الأعراض نحوا من الافتقار.

و هذا هو مناط الفرق بين كون الحال صوره و بين كونه عرضا فالعرض

طبیعه ناعتیه لا یمکن قوامها إلا بالمحل.

و أما الصور الجوهریه فحاجتها إلی المحل لیست بطبیعتها بل بعوارض شخصیتها و لوازم وجودها الخارجی.

فلیکن هذا آخر ما قصدنا ذکره من خواص الجوهریه و العرضیه

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: ٩

المقدمة:
تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامى عام ١٤٢٦ الهجرى فى المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين فى الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:
نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر فى العلوم الإسلامية وتبعثرها فى أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين فى العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهى منظمة فى برامج إلكترونية وجاهزة فى مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.
وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:
نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبىّ عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصا الشباب على دراسة أدقّ فى المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة فى الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين فى الحوازت العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها فى ملفات الكترونية

السياسات:
مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمى البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فی نشر المعلومات

من الواضح أن یتحمل المؤلف مسؤولیة العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الکتب والملزمات والدوریات

إقامة المسابقات فی مطالعة الکتب

إقامة المعارض الالکترونیة: المعارض الثلاثیة الأبعاد، أفلام بانوراما فی الأمکنة الدینیة والسیاحیة

إنتاج الأفلام الکرتونیة والألعاب الکمبیوتریة

افتتاح موقع القائمیة الانترنتی بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافیة وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدینیة والأخلاقیة والاعتقادیة والردّ علیها

تصمیم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ویب کیوسک kiosk، الرسالة القصیرة ((sms

إقامة الدورات التعلیمیة الالکترونیة لعموم الناس

إقامة الدورات الالکترونیة لتدریب المعلمین

إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسة وتطبیقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ویمکن تحمیلها علی ۸ أنظمة؛

١.JAVA

٢.ANDROID

٣.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

٧.CHM

٨.GHB

إعداد ۴ الأسواق الإلکترونیة للکتاب علی موقع القائمیة ویمکن تحمیلها علی الأنظمة التالیة

١.ANDROID

٢.IOS

٣.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربیة والانجلیزیة والفارسیة

الکلمة الأخیرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فى تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزى

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونى : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزى ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ ـ ٠٢١

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.